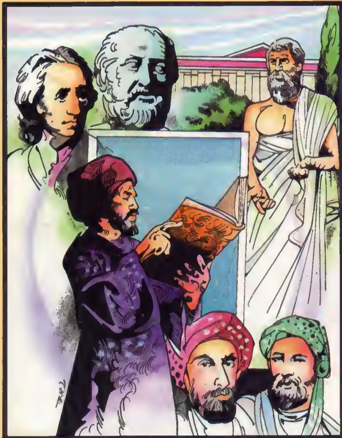
الأعلام من الفلاسفة

إعداد
أحمد شمس الدين

الفارابي

حياته، آثاره، فلسفته



دار الكتب العلمية



الفارابي

حياته، آثاره، فلسفته

إعداد
أحمد شمس الدين

دار الكتب العلمية
بيروت - لبنان

الطبعة الأولى
١٤١١هـ - ١٩٩٠م

يطلب من: دار الكتب العلمية بيروت. لبنان
ص.ب: ١١/٩٤٢٤ تلكس: Nasher 41245 Le
هاتف: ٣٦٦١٣٥ - ٨١٥٥٧٢

بسم الله الرحمٰن الرحيم

تقديم

يشتمل هذا الكتاب على ثلاثة فصول اقتصرَ البحث فيها على الجوانب التالية المتعلقة بموضوع الدراسة:

الفصل الأول: يحتوي على مبحثين: المبحث الأول ذكرت فيه ما حام حول تفاصيل حياة الفارابي من شكوك، وما رافقها من اضطراب وخبط وتخليط في إيراد بعض المعلومات. ثم نقلت ترجمة حياته كما وردت في ستة من المصادر الأساسية القديمة.

والمبحث الثاني درست فيه تأثير عصر الفارابي وبيئته على مختلف نواحي فلسفته، وخاصة على فلسفته السياسية.

الفصل الثاني: ويتعلق بمؤلفات الفارابي. ذكرت فيه المطبوع من أهم ما وصل إلينا من كتبه ورسائله في مختلف المواضيع. ثم أدرجت في آخر الفصل جدولاً يشتمل على مؤلفاته حسب المصادر الأساسية.

الفصل الثالث: يتعلق بفلسفة الفارابي. وهو يحتوي على أربعة مباحث:

الأول: المنهج العلمي عند الفارابي.

الثاني: مذهبه ومنابع فلسفته وميزاتها.

الثالث: فلسفته الإلّهية والماورائية.

الرابع: فلسفته السياسية.

وقد اقتصرت من فلسفة الفارابي على هذه المسائل المذكورة، رغبة مني في الاختصار وعدم التطويل من ناحية؛ ومن ناحية ثانية أهملت الحديث عن بعض جوانب فكره الأكثر خصوصية واختصاصاً، كالمنطق، والموسيقى، والطب، والكيمياء وغيرها، انطلاقاً من خطة متبعة في إصدار هذه السلسلة عن أعلام الفكر الفلسفي، تقضي بأن يكون البحث موجهاً بالدرجة الأولى إلى الطلاب الثانويين والمبتدئين بالدراسات الجامعية. لذا حاولت قدر الاستطاعة أن أبسِّط في عرض بعض نظرياته الفلسفية تبعاً لمنهج سنتبعه إن شاء الله في جميع إصدارات هذه السلسلة.

والله وليّ التوفيق.

أحمد شمس الدين

بيروت في ١١/١٢/١٩٨٩

الفصل الأول

١ ـ سيرة الفارابي.
٢ ـ عصر الفارابي وبيئته وتأثيرهما على فلسفته.

١ - سيرة الفارابي

على الرغم من وفرة ما كتب عن الفارابي قديماً وحديثاً، فإن تفاصيل كثيرة من سيرة حياته لا تزال مجهولة؛ فالمصادر الأساسية التي استقينا منها سيرة حياته، والمراجع والموسوعات التي اعتمدت في ترجمتها للفارابي على تلك المصادر الأساسية، لم يسلم واحد منها من الاضطراب والخبط والتخليط في المعلومات التي أوردتها عن سيرة حياة فيلسوفنا الكبير[1]؛ وحسبنا دليلاً على ذلك قائمة مؤلفاته والاختلاف والاختلاط في

---

(١) من أمثلة الخلط التاريخي الغريب، ما جاء في كتابي «تاريخ حكماء الإسلام» (ص ٣٢) و «تتمة صوان الحكمة» (ص ١٧) لظهير الدين البيهقي خلال ترجمته للفارابي حيث قال: «ورأيت في كتاب أخلاق الحكماء أن الصاحب الجليل كافي الكفاة إسماعيل بن عباد بن عباس بعث إلى أبي نصر هدايا وصلات، واستحضره واشتاق إلى ارتباطه، وأبو نصر يتعفف ويتقبض ولا يقبل منه شيئاً، حتى ضرب الدهر ضرباته ووصل أبو نصر إلى الري وعليه قباء زريّ وسخ وقلنسوة بلقاء...» إلى آخر ما ذكره من رواية تشبه القصة المروية عن اتصال الفارابي بسيف الدولة، ولا أدلّ على عدم صحة هذه الرواية من أن الصاحب بن عباد ولد سنة ٣٢٦ والفارابي توفي سنة ٣٣٩، أي إن الصاحب كان عند موت الفارابي صبياً لم يتجاوز الثلاثة عشر من عمره.

أسماء آثاره، والشك الذي يحوم حول نسبة معظم هٰذه المؤلفات ـ التي ذكرتها المصادر والمراجع القديمة ـ إلى الفارابي[1]. حتى نَسَبُهُ لم يسلم من الشك ولم يقطع به أحد من المؤرخين، سواء القدماء منهم أو المحدثون؛ فمنهم من جعله فارسي النسب مثل القاضي ابن صاعد الأندلسي في كتابه «طبقات الأمم»، وابن أبي أصيبعة الخزرجي في كتابه «عيون الأنباء في طبقات الأطباء»[2]. ومنهم من جعله من أصل تركي كما فعل صلاح الدين الصفدي في كتابه «الوافي بالوفيات»[3] باعتباره ولد في مدينة فاراب التي سميت «أطرار» أو «أترار» من بلاد تركستان التي تعرف عند العرب بما وراء النهر. وجزم بعض المحدثين

---

(١) يقول يوحنا قمير: «أكثر تآليف الفارابي ضاع، والمطبوع منها لا يتطابق دائماً مع نظرياته، بل بعض هذه النظريات أقرب إلى نظريات ابن سينا، فكتاب فصوص الحكم مثلاً يقول بالإشراق ولا أثر لهٰذه النظرية في سائر كتب الفارابي، بل هذه النظرية التي تضع سعادة النفس في مشاهدة الله لا تتفق ونظرية كتاب المدينة الفاضلة الذي يضع سعادة النفس في مشاهدتها جمالها وجمال النفوس مثيلاتها. وكتاب عيون المسائل يتحدث حديث ابن سينا عن واجب الوجود وممكن الوجود وعن قوى النفس، وتقرأ كتاب المدينة الفاضلة أو السياسة المدنية فترى غير ذلك». ثم يحصر قمير ما هو مطمئن إلى صحة نسبته من كتب الفارابي المطبوعة بأحد عشر مؤلفاً فقط. (انظر: يوحنا قمير ـ الفارابي ص ٩ ـ ١١ سلسلة فلاسفة العرب ـ دار المشرق بيروت، ط ٢، ١٩٨٦).

(٢) عيون الأنباء: ٢٢٣/٣ ـ دار الفكر، بيروت ١٩٥٧.

(٣) الوافي بالوفيات: ١٠٦/١ ـ فيسبادن، ١٩٦١.

بأن الفارابي عربي الأصل موطناً وثقافة[1].

وإذا كان الشك في أصل نسب فيلسوفنا تراوح بين اعتباره فارسياً أو تركياً أو عربياً، فإن سلسلة نسبه كانت أشد مثاراً للاختلاف وأكثر اضطراباً واختلاطاً، فذهب ابن أبي أصيبعة في كتابه «عيون الأنباء»[2] إلى أنه محمد بن محمد بن أوزلغ بن طرخان. وذهب القفطي في كتابه «إخبار العلماء بأخبار الحكماء»[3] والبيهقي في كتابه «تاريخ حكماء الإسلام»[4] إلى أنه محمد بن محمد بن طرخان. وذهب ابن النديم في كتابه «الفهرست»[5] إلى أنه محمد بن محمد بن محمد بن طرخان. وذهب ابن صاعد في كتابه «طبقات الأمم»[6] إلى أنه محمد بن محمد بن نصر، ويقول في موضع آخر[7] من كتابه إنه محمد بن نصر.

---

(١) انظر: د. ناجي معروف «الفارابي عربي الموطن والثقافة» ـ وزارة الإعلام، العراق ١٩٧٥.

(٢) عيون الأنباء: ٣/٢٢٣.

(٣) إخبار العلماء بأخبار الحكماء: ص ١٨٢ طبعة القاهرة ١٣٢٦ هـ، وص ٢٧٧ طبعة ليبزغ ١٩٠٣.

(٤) تاريخ حكماء الإسلام: ص ٣٠ ـ دمشق ١٩٤٦.

(٥) الفهرست: ص ٣٦٨ ـ مصر ١٣٤٨ هـ.

(٦) طبقات الأمم: ص ٥٣ طبعة بيروت، وص ٧٠ طبعة النجف.

(٧) طبقات الأمم: ص ٣١ طبعة بيروت، وص ٤٠ طبعة النجف.

وهناك كتب ستة، بعضها ينقل عن بعض، تكاد تكون المصادر الأساسية الوحيدة لترجمة الفارابي، وكل ما كتب بعدها مقتبس منها أو معتمد عليها؛ هذه الكتب هي: «الفهرست» لابن النديم المتوفى سنة ٣٨٥ هـ، و«طبقات الأمم» لابن صاعد الأندلسي المتوفى سنة ٤٦٢ هـ، و«تتمة صوان الحكمة» لظهير الدين البيهقي المتوفى سنة ٥٦٥ هـ، و«إخبار العلماء بأخبار الحكماء» للقفطي المتوفى سنة ٦٤٦ هـ، و«عيون الأنباء في طبقات الأطباء» لابن أبي أصيبعة المتوفى سنة ٦٦٨ هـ، ثم «وفيات الأعيان» لابن خلكان المتوفى سنة ٦٨١ هـ.

هذه المصادر الستة لا تحتوي، مع الأسف الشديد، على كل ما يُحتاج إليه من سيرة الفارابي؛ فتاريخ ومكان ولادته، وسيرته الأولى، وثقافته وأساتذته ومن اتصل بهم من العلماء، وأين وكيف أمضى عنفوان شبابه، وعلى من درس قبل سفرته إلى بغداد، ومتى سافر إلى مدينة السلام، ومتى قصد سيف الدولة في حلب أو دمشق، وإلى أين رافقه، ومتى رافقه، ومتى فارق الشام إلى مصر، ومتى كان بها، وكم هي سفراته إليها، ومتى كانت عودته إلى دمشق، ومن خالط من العلماء، ومتى ألف كتبه، وأين ألفها...؟؟كل هذه المعلومات الأساسية بقيت مجهولة[1]. ولعل الحقيقة الوحيدة الباقية من

(١) د. حسين علي محفوظ: الفارابي في المراجع العربية، ص ٣٣ ـ وزارة =

سيرته هي تاريخ وفاته كما عينه المؤرخ المسعودي[1].

مع كل ما ذكرناه، فإننا نرى أن حياة الفارابي تحتاج إلى جمع جديد وتحقيق وتمحيص؛ ولعل فيما يكشف عنه من الكتب والأصول في المستقبل ما يوضح الحق ويحدد الحقائق.

وعلى كل حال، فنحن نقدم فيما يلي مقتطفات عن الفارابي ننقلها من المصادر الأساسية الستة التي ذكرناها سابقاً.

أ ـ من كتاب «الفهرست»[2] لابن النديم

الفارابي، أبو نصر، محمد بن محمد بن محمد بن طرخان، أصله من الفارياب من أرض خراسان. من المتقدمين في صناعة المنطق والعلوم القديمة.

وله من الكتب: كتاب مراتب العلوم، كتاب تفسير قطعة من كتاب الأخلاق لأرسطاليس. وفسر الفارابي من كتب أرسطاليس، مما يوجد ويتداوله الناس: كتاب القياس قاطيغورياس، كتاب البرهان أنالوطيقا الثاني، كتاب الخطابة أروطوريقا، كتاب المغالطين سوفسطيقا، على جهة الجوامع. وله جوامع لكتب المنطق لطاف.

= الإعلام العراقية، ١٩٧٥.

(١) التنبيه والإشراف: ص ١٠٦ ـ طبعة مصر ١٩٣٨. قال المسعودي المتوفى سنة ٣٤٥ هـ: «وكانت وفاته [أي الفارابي] بدمشق في رجب سنة ٣٣٩».

(٢) الفهرست: ص ٣٦٨.

ب ـ من كتاب «طبقات الأمم»[1] لابن صاعد

ومنهم، أبو نصر، محمد بن محمد بن نصر، الفارابي، فيلسوف المسلمين بالحقيقة.

أخذ صناعة المنطق عن يوحنا بن جيلاني ـ المتوفى بمدينة السلام في أيام المقتدر ـ فبذّ جميع أهل الإسلام فيها، وأتى عليهم في التحقق بها؛ فشرح غامضها، وكشف سرها، وقرب تناولها، وجمع ما يحتاج إليه منها في كتب صحيحة العبارة، لطيفة الإشارة، منبهة على ما أغفله الكندي وغيره من صناعة التحليل، وأنحاء التعليم؛ وأوضح القول فيها عن مواد المنطق الخمس، وإفراد وجوه الانتفاع بها، وعرف طرق استعمالها، وكيف تصرف صورة القياس في كل مادة منها؛ فجاءت كتبه في ذلك الغاية الكافية والنهاية الفاضلة.

ثم له، بعد هذا، كتاب شريف في إحصاء العلوم والتعريف بأغراضها، لم يسبق إليه، ولا ذهب أحد مذهبه فيه، ولا يستغني طلاب العلوم كلها عن الاهتداء به وتقديم النظر فيه.

وله كتاب في أغراض فلسفة أفلاطون وأرسطاطاليس يشهد له بالبراعة في الفلسفة والتحقق بفنون الحكمة؛ وهو أكبر

(١) طبقات الأمم: ص ٥٣، ٥٤ ـ طبعة بيروت، وص ٧٠ ـ ٧٢ طبعة النجف.

عون على تعلم طريق النظر وتعرف وجه الطلب، أطلع فيه على أسرار العلوم وثمارها علماً علمـاً، وبيّن كيفية التدرج من بعضها إلى بعض شيئاً فشيئاً.

ثم بدأ بفلسفة أفلاطون، فعرف بغرضه منها، وسمى تأليفه فيها. ثم أتبع ذلك بفلسفة أرسطاطاليس، فقدم له مقدمة جليلة عرف فيها بتدرجه إلى فلسفته، ثم بدأ بوصف أغراضه في تآليفه المنطقية والطبيعية كتاباً كتاباً حتى انتهى به القـول في النسخـة الـواصلة إلينـا إلى أول العلم الإلهي والاستدلال بالعلم الطبيعي عليه، فلا أعلم كتاباً أجدى على طالب الفلسفة منه، فإنه يعرف بالمعاني المشتركة لجميع العلوم والمعاني المختصة بعلم علم منها. ولا سبيل إلى فهم معاني قاطاغورياس، وكيف هي الأوائل الموضوعة لجميع العلوم إلا منه.

ثم له، بعد هذا، في العلم الإلهي وفي العلم المدني كتابان لا نظير لهما، أحدهما المعروف بالسياسة المدنية، والآخر المعروف بالسيرة الفاضلة، عرف فيهما بجمل عظيمة من العلم الإلهي على مذهب أرسطاطاليس في مبادىء الستة الروحانية، وكيف تؤخذ عنها الجواهر الجسمانية، على ما هي عليه من النظام واتصال الحكمة. وعرف فيها بمراتب الإنسان وقواه النفسانية، وفرق بين الوحي والفلسفة، ووصف أصناف المدن الفاضلة وغير الفاضلة، واحتياج المـدينة إلى السـير الملكية

والنواميس النبوية.

وكان أبو نصر الفارابي معاصراً لأبي بشر متى بن يونس، إلا أنه كان دونه في السن وفوقه في العلم. وعلى كتب متى بن يونس في علم المنطق تعويل العلماء ببغداد وغيرها من أمصار المسلمين بالشرق لقرب مأخذها وكثرة شرحها. وكانت وفاة أبي نصر الفارابي بدمشق في كنف الأمير سيف الدولة علي بن عبد الله بن حمدان التغلبي، سنة تسع وثلاثين وثلثمائة.

فهؤلاء هم المشاهير عندنا من أهل التوسع في فنون المعارف.

ج - من كتاب «تتمة صوان الحكمة»[1] لظهير الدين البيهقي.

هو محمد بن محمد بن طرخان، من فارياب تركستان؛ وهو الملقب بالمعلم الثاني، ولم يكن أفضل منه من حكماء الإسلام قبله.

وقيل الحكماء أربعة، اثنان قبل الإسلام وهما أرسطو والإسكندر، واثنان في الإسلام وهما أبو نصر وأبو علي. وكان بين وفاة أبي نصر وولادة أبي علي ثلاثون سنة. وكان أبو علي تلميذاً لتصانيفه. وقال أبو علي: أيست من معرفة غرض ما

(١) تتمة صوان الحكمة: ص ١٦ - ٢٠، لاهور ١٩٣٥.

بعد الطبيعة حتى ظفرت بكتاب لأبي نصر في هذا المعنى، فشكرت الله تعالى على ذلك، وصمت، وتصدقت بما كان عندي.

وله تصانيف كثيرة، أكثرها موجود بالشام؛ وما يوجد منها بخراسان: المختصر الأوسط في المنطق، والمختصر الموجز، وكتاب البرهان، وجوامع كتب المنطق، وآراء المدينة الفاضلة، والتعليقات، وشرح كتب أرسطو، وشرح أوقليد، وفي الموسيقى أربع مجلدات، وكتاب النفس، وكتاب التفسير، وكتاب طيماتاوس، ورسائل كثيرة.

وقد رأيت في خزانة كتب نقيب النقباء بالري من تصانيفه ما لم يقرع سمعي اسمه. وأكثر ما رأيته كان بخطه وخط تلميذه أبي زكريا يحيى بن عدي.

ورأيت في كتاب أخلاق الحكماء أن الصاحب الجليل كافي الكفاة إسماعيل بن عباد بن عباس بعث إلى أبي نصر هدايا وصلات، واستحضره واشتاق إلى ارتباطه، وأبو نصر يتعفف ويتقبض ولا يقبل منه شيئاً؛ حتى ضرب الدهر ضرباته، ووصل أبو نصر إلى الري وعليه قباء زري وسخ وقلنسوة بلقاء. وكان أثط قصيراً على هيئة بعض الأتراك. وكان الصاحب يقول: من أرشدني إلى أبي نصر أو دعاه إليّ أعطيته مالاً أغناه؛ فانتهز أبو نصر الفرصة حتى دخل مجلس الصاحب متنكراً، وكان

المجلس غاصّاً بالندامى والظرفاء وأرباب اللهو؛ فأضافوا الجرم إلى البواب، ورموا إليه أسهم العتاب، واستهزأ بأبي نصر كل من كان في ذلك المجلس، وهو يحتمل أذى الإيذاء ويغضي على قذى الأذى والاستهزاء، حتى اطمأنت أنفسهم بمجالسته وأنساهم الشراب ذكره. ودارت الكؤوس، ومالت الرؤوس، وطربت النفوس، وحمل أبو نصر مزهراً، واستخرج لحناً مع وزن نوم المستمعين، وصار كل واحد منهم كالذي يغشى عليه من الموت. وقيل كانت معه آلة أعدها لهذا الشأن، وكتب على البربط: «وقد حضر أبو نصر الفارابي، واستهزأتم به، فنومكم وغاب».

ثم خرج من الري متنكراً مع رفقة متوجهاً تلقاء بغداد؛ فلما أفاق الصاحب وندماؤه تعجبوا من حذقه في صناعة الموسيقى، وتأسفوا على فوات منادمته؛ ثم قال الصاحب: أديروا الكؤوس على اسمه، لعل الزمان يرده علينا. فلما حمل المطرب العود قال: أيها الصاحب قد كتب ذلك الرجل شيئاً على مزهري؛ فلما نظر إليه الصاحب وعرف أنه أبو نصر، شق جيبه، واستغاث وجهز أعوانه في طلبه، فكان كالقارظ العنزي، فلم يجد منه أثراً، ولم يسمع منه خبراً، وبقي بقية عمره متأسفاً على فوات منادمته والغفلة عن معرفته عند مشاهدته؛ وأين المشتاق عنقاء مغرب.

وقد سمعت أستاذي ـ رحمه الله ـ أن أبا نصر كان

يرتحل من دمشق إلى عسقلان، فاستقبله جماعة من اللصوص الذين يقال لهم الفتيان، فقال لهم أبو نصر: خذوا ما معي من الدواب والأسلحة والثياب وخلوا سبيلي. فأبوا ذلك وهموا بقتله، فلما صار أبو نصر مضطراً ترجل وحارب حتى قتل مع من معه. ووقعت لهذه المصيبة في أفئدة أمراء الشام مواقع، فطلبوا اللصوص، ودفنوا أبا نصر، وصلبوهم على جذوع عند قبره.

ويعض من لم يكن له معرفة بالتواريخ يحكي أن أبا نصر قد عراه المالنخوليا، ومر على شط دجلة برجل يبيع التمر، فقال له: كيف تبيع التمر؟ فأجاب الرجل بكلام غير ملائم، فضربه أبو نصر وقال: أسألك عن الكيف وأنت تجيب عن الكم!.

وهـذا أبو نصر الطبيب السمـرقندي، لا أبـو نصر الفارابي، والله تعالى أعلم.

وقال الحكيم أبو نصر الفارابي: ينبغي لمن أراد الشروع في علم الحكمة أن يكون شاباً، صحيح المزاج، متأدباً بآداب الأخيار، قد تعلم القرآن واللغة وعلوم الشرع أولاً. ويكون صائناً، عفيفاً، متحرجاً، صدوقاً، معرضاً عن الفسوق والفجور والغدر والخيانة والمكر والحيلة. ويكون فارغ البال عن مصالح معاشه. ويكون مقبلاً على أداء الوظائف الشرعية، غير مخلٍ بركن من أركان الشريعة، بل غير مخلٍ بأدب من آداب

السنة والشريعة. ويكون معظماً للعلم والعلماء، ولم يكن عنده لشيء قدر إلا للعلم وأهله، ولا يتخذ علمه من جمل الحرف والمكاسب وآلة لكسب الأموال. ومن كان بخلاف ذلك فهو حكيم زور ونبهرج، فكما إن الزور لا يعد من الكلام الرصين، ولا النبهرج من النقود، فكذلك من كانت أخلاقه خلاف ما ذكرنا لا يعد من جملة الحكماء.

وقال: من لا يهذب علمُهُ أخلاقَهُ في الدنيا، لا تسعد نفسه في الآخرة.

وقال: تمام السعادة بمكارم الأخلاق، كما إن تمام الشجرة بالثمرة.

وقال: من رفع نفسه فوق قدرها، صارت نفسه محجوبة عن نيل كمالها. ومن الله التوفيق.

د ـ من كتاب «إخبار العلماء بأخبار الحكماء»[1] للقفطي

محمد بن محمد بن طرخان، أبو نصر الفارابي الفيلسوف، من الفاراب إحدى مدن الترك فيما وراء النهر. فيلسوف المسلمين غير مدافع.

دخل العراق، واستوطن بغداد، وقرأ بها العلم الحكمي على يوحنا بن جيلان المتوفى بمدينة السلام في أيام المقتدر،

(١) إخبار العلماء بأخبار الحكماء: ص ١٨٢ ـ ١٨٤ (طبعة مصر)، وص ٢٧٧ ـ ٢٨٠ (طبعة ليبزغ).

واستفاد منه، وبرز في ذلك على أقرانه، وأربى عليهم في التحقيق... وكان أبو نصر الفارابي معاصراً لأبي بشر متى بن يونس، إلا أنه كان دونه في السن وفوقه في العلم... وقدم أبو نصر الفارابي على سيف الدولة أبي الحسن علي بن أبي الهيجاء عبد الله بن حمدان، إلى حلب، وأقام في كنفه مدة بزيّ أهل التصوف، وقدمه سيف الدولة وأكرمه وعرف موضعه من العلم ومنزلته من الفهم، ورحل في صحبته إلى دمشق فأدركه أجله بها في سنة تسع وثلاثين وثلاثمائة.

وهذه أسماء تصانيفه: كتاب البرهان، كتاب القياس الصغير، الكتاب الأوسط، كتاب الجدل، كتاب المختصر الصغير، كتاب المختصر الكبير، كتاب شرائط البرهان، كتاب النجوم (تعليق)، كتاب في القوة، كتاب الواحد والوحدة، كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة، كتاب ما ينبغي أن يتقدم الفلسفة، كتاب المستغلق من كلامه في قاطيغورياس، كتاب في أغراض أرسطوطاليس، كتاب في الجزء، كتاب له في العقل، كتاب في المواضيع المنتزعة من الجدل، كتاب شرح المستغلق في المصادرة الأولى والثانية، كتاب تعليق إيساغوجي على فرفوريوس، كتاب إحصاء العلوم، كتاب الكناية، كتاب الرد على ابن النحوي، كتاب الرد على جالينوس، كتاب في أدب الجدل، كتاب الرد على الراوندي، كتاب في السعادة الموجودة، كتاب التوطئة في المنطق، كتاب المقاييس، مختصر

كتاب النذر، شرح كتاب المجسطي، كتاب شرح البرهان لأرسطوطاليس، كتاب شرح الخطابة له، كتاب شرح المغالطة له، كتاب شرح القياس له وهو الكبير، كتاب شرح المقولات (تعليق)، كتاب شرح باريرمينياس صدر لكتاب الخطابة، كتاب شرح السماع، كتاب المقدمات من موجود وضروري، كتاب شرح مقالة الإسكندر في النفس، كتاب شرح السماء والعالم، كتاب الأخلاق، كتاب شرح الآثار العلوية (تعليق)، كتاب الحروف، كتاب المبادىء الإنسانية، كتاب الرد على الرازي، كتاب في المقدمات، كتاب في العلم الإلهي، كتاب في اسم الفلسفة، كتاب في الفحص، كتاب في اتفاق آراء أرسطوطاليس وأفلاطون، كتاب في الجن وحال وجودهم، كتاب في الجوهر، كتاب في الفلسفة وسبب ظهورها، كتاب التأثيرات العلوية، كتاب الحيل، كتاب النواميس، كتاب فيمن له نسبة إلى صناعة المنطق، كتاب السياسة المدنية، كتاب في أن حركة الفلك سرمدية، كتاب في الرؤيا، كتاب إحصاء القضايا، كتاب في القياسات التي تستعمل، كتاب الموسيقى، كتاب فلسفة أفلاطون وأرسطوطاليس، كتاب شرح العبارة لأرسطوطاليس (على جهة التعليق)، كتاب الإيقاعات، كتاب مراتب العلوم، كتاب الخطابة، كتاب المغالطين؛ وله جوامع لكتب المنطق، وله رسالة سماها «نيل السعادات»، وله «الفصول المنتزعة من الأخبار».



قاطيغورياس [لأرسطوطاليس]... وممن فسر هذا الكتاب من فلاسفة المسلمين أبو نصر الفارابي[١].



أنولوطيقا الثاني، وهو البرهان... وشرحه الفارابي[٢].



ريطوريقا، وهو الخطابة... وفسره الفارابي أبو نصر[٣].



أرسطوطاليس... وأقرب الجماعة حالاً في تفهيم مقاصده في كلامه الفارابي أبو نصر، وابن سينا[٤]...



الفخر الرازي... قرأ علوم الأوائل وأجادها، وحقق علم الأصول، ودخل خراسان، ووقف على تصانيف أبي علي بن سينا والفارابي... وعلم من ذلك علماً كثيراً[٥].

(١) المرجع السابق: ص ٢٧ (مصر)، وص ٣٥ (ليبزغ).
(٢) المرجع السابق: ص ٢٧ (مصر)، وص ٣٦ (ليبزغ).
(٣) المرجع السابق: ص ٢٨ (مصر)، وص ٣٧ (ليبزغ).
(٤) المرجع السابق: ص ٣٩، ٤٠ (مصر)، وص ٥١ - ٥٣ (ليبزغ).
(٥) المرجع السابق: ص ١٩٠ (مصر)، وص ٢٩١ (ليبزغ).

هـ - من كتاب «عيون الأنباء في طبقات الأطباء»[1] لابن أبي أصيبعة.

هو أبو نصر محمد بن أوزلغ بن طرخان. مدينته فاراب، وهي مدينة من بلاد الترك في أرض خراسان.

وكان أبوه قائد جيش، وهو فارسي المنتسب، وكان ببغداد مدة ثم انتقل إلى الشام وأقام به إلى حين وفاته.

وكان - رحمه الله - فيلسوفاً كاملاً، وإماماً فاضلاً، قد أتقن العلوم الحكمية، وبرع في العلوم الرياضية. زكي النفس، قوي الذكاء، متجنباً عن الدنيا، مقتنعاً بما يقوم بأوده، يسير سيرة الفلاسفة المتقدمين.

وكانت له قوة في صناعة الطب وعلم بالأمور الكلية منها، ولم يباشر أعمالها ولا حاول جزئياتها.

وحدثني سيف الدين أبو الحسن علي بن أبي علي الآمدي أن الفارابي كان في أول أمره ناطوراً في بستان بدمشق، وهو على ذلك دائم الاشتغال بالحكمة والنظر فيها والتطلع إلى آراء المتقدمين وشرح معانيها.

وكان ضعيف الحال، حتى إنه كان في الليل يسهر

---

(١) عيون الأنباء في طبقات الأطباء: ج٣ ص ٢٢٣ - ٢٣٣، دار الفكر بيروت.

للمطالعة والتصنيف، ويستضيء بالقنديل الذي للحارس. وبقي كذلك مدة، ثم إنه عظم شأنه، وظهر فضله، واشتهرت تصانيفه، وكثرت تلاميذه، وصار أوحد زمانه وعلامة وقته.

واجتمع به الأمير سيف الدولة أبو الحسن علي بن عبد الله بن حمدان التغلبي وأكرمه إكراماً كثيراً، وعظمت منزلته عنده، وكان له مؤثراً.

ونقلت من خط بعض المشايخ أن أبا نصر الفارابي سافر إلى مصر سنة ثمان وثلاثين وثلاثمائة، ورجع إلى دمشق، وتوفي بها في رجب سنة تسع وثلاثين عند سيف الدولة علي بن حمدان في خلافة الراضي، وصلى عليه سيف الدولة في خمسة عشر رجلاً من خاصته.

ويذكر أنه لم يكن يتناول من سيف الدولة، من جملة ما ينعم به عليه، سوى أربعة دراهم فضة في اليوم، يخرجها فيما يحتاجه من ضروري عيشه. ولم يكن معتنياً بهيئة ولا منزل ولا مكسب.

ويذكر أنه كان يتغذى بماء قلوب الحملان مع الخمر الريحاني فقط. ويذكر أنه كان في أول أمره قاضياً، فلما شعر بالمعارف نبذ ذلك وأقبل بكليته على تعلمها. ولم يسكن إلى نحو من أمور الدنيا البتة.

ويذكر أنه كان يخرج إلى الحراس بالليل من منزله

يستضيء بمصابيحهم فيما يقرؤه.

وكان في علم صناعة الموسيقى وعملها قد وصل إلى غاياتها وأتقنها إتقاناً لا مزيد عليه. ويذكر أنه صنع آلة غريبة يستمع منها ألحاناً بديعة يحرك بها الانفعالات.

ويذكر أن سبب قراءته الحكمة أن رجلاً أودع عنده جملة من كتب أرسطوطاليس، فاتفق أن نظر فيها فوافقت منه قبولاً وتحرك إلى قراءتها، ولم يزل إلى أن أتقن فهمها وصار فيلسوفاً بالحقيقة...

... وفي التاريخ أن الفارابي كان يجتمع بأبي بكر ابن السراج فيقرأ عليه صناعة النحو، وابن السراج يقرأ عليه صناعة المنطق. وكان الفارابي أيضاً يشعر.

وسئل أبو نصر من أعلم أنت أو أرسطو؟ فقال: لو أدركته لكنت أكبر تلاميذه.

ويذكر عنه أنه قال: قرأت السماع لأرسطو أربعين مرة، وأرى أني محتاج إلى معاودته...

... ومن شعر أبي نصر الفارابي؛ قال:

لما رأيت الزمان نكسا
وليس في الصحبة انتفاع

كل رئيس به ملال
وكل رأس به صداع
لزمت بيتي وصنت عرضاً
به من العزة اقتناع
أشرب مما اقتنيت راحاً
لها على راحتي شعاع
لي من قواقيزها ندامى
ومن قراقيرها سماع
وأجتني من حديث قوم
قد أقفرت منهم البقاع

وقال أيضاً:

أخي خل حيز ذي باطل
وكن للحقائق في حيز
فما الدار دار خلود لنا
ولا المرء في الأرض بالمعجز
وهل نحن إلا خطوط وقعن
على كرة وقع مستوفز
ينافس هذا لهذا على
أقل من الكلم الموجز
محيط السماوات أولى بنا
فكم ذا التزاحم في المركز

ولأبي نصر الفارابي من الكتب:

شرح كتاب المجسطي لبطليموس، شرح كتاب البرهان لأرسطوطاليس، شرح كتاب الخطابة لأرسطوطاليس، شرح المقالة الثانية والثامنة من كتاب الجدل لأرسطوطاليس، شرح كتاب المغالطة لأرسطوطاليس، شرح كتاب القياس لأرسطوطاليس وهو الشرح الكبير، شرح كتاب باريمينياس لأرسطوطاليس على جهة التعليق، شرح كتاب المقولات لأرسطوطاليس على جهة التعليق، كتاب المختصر الكبير في المنطق، كتاب المختصر الصغير في المنطق على طريقة المتكلمين، كتاب المختصر الأوسط في القياس، كتاب التوطئة في المنطق، شرح كتاب إيساغوجي لفرفوريوس، إملاء في معاني إيساغوجي، كتاب القياس الصغير ووجد كتابه هذا مترجماً بخطه: إحصاء القضايا والقياسات التي تستعمل على العموم في جميع الصنائع القياسية، كتاب شروط القياس، كتاب البرهان، كتاب الجدل، كتاب المواضع المنتزعة من المقالة الثامنة في الجدل، كتاب المواضع المغلطة، كتاب اكتساب المقدمات وهي المسماة بالمواضع وهي «التحليل»، كلام في المقدمات المختلطة من وجودي وضروري، كلام في الخلاء، صدر لكتاب الخطابة، شرح كتاب السماع الطبيعي لأرسطوطاليس على جهة التعليق، شرح كتاب السماء والعالم لأرسطوطاليس على جهة التعليق، شر كتاب الآثار العلوية

لأرسطوطاليس على جهة التعليق، شرح مقالة الإسكندر الأفروديسي في النفس على جهة التعليق، شرح صدر كتاب الأخلاق لأرسطوطاليس، كتاب في النواميس، كتاب إحصاء العلوم وترتيبها، كتاب الفلسفتين لفلاطن وأرسطوطاليس مخروم الآخر. كتاب المدينة الفاضلة والمدينة الجاهلة والمدينة الفاسقة والمدينة المبدلة والمدينة الضالة، ابتدأ بتأليف هذا الكتاب ببغداد وحمله إلى الشام في آخر سنة ثلاثين وثلثمائة، وتممه بدمشق في سنة إحدى وثلاثين وثلثمائة، وحرره ثم نظر في النسخة بعد التحرير فأثبت فيها الأبواب. ثم سأله بعض الناس أن يجعل له فصولاً تدل على قسمة معانيه، فعمل الفصول بمصر في سنة سبع وثلاثين، وهي ستة فصول.

كتاب مبادىء آراء المدينة الفاضلة، كتاب الألفاظ والحروف، كتاب الموسيقى الكبير ألفه للوزير أبي جعفر محمد بن القاسم الكرخي، كتاب في إحصاء الإيقاع، كلام له في النقلة مضافاً إلى الايقاع، كلام في الموسيقى مختصر، فصول فلسفية منتزعة من كتب الفلاسفة، كتاب المبادىء الإنسانية، كتاب الرد على الرازي في العلم الإلّهي، كتاب الرد على جالينوس فيما تأوله من كلام أرسطوطاليس على غير معناه، كتاب الرد على ابن الراوندي في الجدل، كتاب الرد على يحيى النحوي فيما رد به على أرسطوطاليس، كتاب الرد على الرازي

في العلم الإلهي[1]، كتاب الواحد والوحدة، كلام له في الحيز والمقدار، كتاب في العقل صغير، كتاب في العقل كبير، كلام له في معنى اسم الفلسفة، كتاب الموجودات المتغيرة الموجودة بالكلام الطبيعي، كتاب شرائط البرهان، كلام له في شرح المستغلق من مصادرة المقالة الأولى والخامسة من إقليدس، كلام في اتفاق آراء أبقراط وأفلاطن، رسالة في التنبيه على أسباب السعادة، كلام في الجزء وما لا يتجزأ، كلام في اسم الفلسفة وسبب ظهورها وأسماء المبرزين فيها وعلى من قرأ منهم، كلام في الجن، كلام في الجوهر، كتاب في الفحص المدني، كتاب السياسات المدنية ويعرف بمبادىء الموجودات، كلام في الملة والفقه ـ مدني، كلام جمعه من أقاويل النبي ﷺ يشير فيه إلى صناعة المنطق، كتاب في الخطابة كبير ـ عشرون مجلداً، رسالة في قواد الجيوش، كلام في المعايش والحروب، كتاب في التأثيرات العلوية، مقالة في الجهة التي يصح عليها القول بأحكام النجوم، كتاب في الفصول المنتزعة للاجتماعات، كتاب في الحيل والنواميس، كلام له في الرؤيا، كتاب صناعة الكتابة، شرح كتاب البرهان لأرسطوطاليس على طريق التعليق أملاه على إبراهيم بن عدي تلميذ له بحلب، كلام له في العلم الإلهي، شرح المواضع المستغلقة من كتاب

---

(1) كذا مكرراً.

قاطيغورياس لأرسطوطاليس ويعرف بـ «تعليقات الحواشي»، كلام في أعضاء الحيوان، كتاب مختصر جميع الكتب المنطقية، كتاب المدخل إلى المنطق، كتاب التوسط بين أرسطوطاليس وجالينوس، كتاب غرض المقولات، كلام له في الشعر والقوافي، شرح كتاب العبارة لأرسطوطاليس ـ على جهة التعليق، تعاليق على كتاب القياس، كتاب في القوة المتناهية وغير المتناهية، تعليق له في النجوم، كتاب في الأشياء التي يحتاج أن تعلم قبل الفلسفة، فصول له مما جمعه من كلام القدماء، كتاب في أغراض أرسطوطاليس في كل واحد من كتبه، كتاب المقاييس، مختصر كتاب الهدى، كتاب اللغات، كتاب في الاجتماعات المدنية، كلام في أن حركة الفلك دائمة، كلام فيما يصلح أن يذم المؤدب، كلام في المعاليق والجون وغير ذلك، كلام في لوازم الفلسفة، مقالة في وجوب صناعة الكيمياء والرد على مبطليها، مقالة في أغراض أرسطوطاليس في كل مقالة من الكتاب الموسوم بالحروف ـ وهو تحقيق غرضه في كتاب ما بعد الطبيعة، كتاب في الدعاوى المنسوبة إلى أرسطوطاليس في الفلسفة مجردة عن بياناتها وحججها، تعاليق في الحكمة، كلام أملاه على سائل سأله عن معنى «ذات» ومعنى «جوهر» ومعنى «طبيعة»، كتاب جوامع السياسة مختصر، كتاب بايريمنياس لأرسطوطاليس، كتاب المدخل إلى الهندسة الوهمية ـ مختصراً، كتاب عيون المسائل على رأي

أرسطوطاليس ـ وهي مائة وعشرون مسألة، جوابات لمسائل سئل عنها ـ وهي ثلاث وعشرون مسألة، كتاب أصناف الأشياء البسيطة التي تنقسم إليها القضايا في جميع الصنائع القياسية، جوامع كتاب النواميس لفلاطن، كلام من إملائه وقد سئل عما قال أرسطوطاليس في الحار، تعليقات أنالوطيقا الأولى لأرسطوطاليس، كتاب شرائط اليقين، رسالة في ماهية النفس، كتاب السماع الطبيعي.

و ـ من كتاب «وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان»[1] لابن خلكان

أبو نصر محمد بن طرخان بن أوزلغ، الفارابي، التركي، الحكيم المشهور. صاحب التصانيف في المنطق والموسيقى وغيرهما من العلوم. وهو أكبر فلاسفة الإسلام، فلم يكن فيهم من بلغ رتبته في فنونه؛ والرئيس أبو علي بن سينا، المقدم ذكره، بكتبه تخرج، وبكلامه انتفع في تصانيفه.

وكان رجلاً تركياً، ولد في بلده ونشأ بها؛ وسيأتي الكلام عليها في آخر الترجمة إن شاء الله تعالى.

ثم خرج من بلده، وانتقلت به الأسفار إلى أن وصل إلى بغداد، وهو يعرف اللسان التركي وعدة لغات غير العربي،

(١) وفيات الأعيان: ج ٤ ص ٢٣٩ ـ ٢٤٣، مصر ١٩٤٨.

فتعلمه وأتقنه غاية الإتقان. ثم اشتغل بعلوم الحكمة. ولما دخل بغداد كان بها أبو بشر متى بن يونس الحكيم المشهـور، وهو شيخ كبير، وكان يقرأ الناس عليه فن المنطق، وله إذ ذاك صيت عظيم وشهرة وافية، ويجتمع في حلقته كل يوم المئون من المشتغلين بالمنطق، وهو يقرأ كتاب أرسطوطاليس في المنطق ويملي على تلامذته شرحه، فكتب عنه في شرحه سبعين سِفْراً.

ولم يكن في ذلك الوقت أحد مثله في فنه. وكان حسن العبارة في تآليفه، لطيف الإشارة، وكان يستعمل في تصانيفه البسط والتذييل، حتى قال بعض علماء هذا الفن: ما أرى أبا نصر الفارابي أخذ طريق تفهيم المعاني الجزلة بالألفاظ السهلة إلا من أبي بشر، يعني المذكور. وكان أبو نصر يحضر حلقته في غمار تلامذته، فأقام أبو نصر كذلك برهة، ثم ارتحل إلى مدينة حران وفيها يوحنا بن حيلان الحكيم النصراني، فأخذ عنه طرفاً من المنطق أيضاً. ثم إنه قفل راجعاً إلى بغداد، وقرأ بها علوم الفلسفة، وتناول جميع كتب أرسطوطاليس، وتمهد في استخراج معانيها والوقوف على أغراضه فيها؛ ويقال إنه وجد كتاب النفس لأرسطاطاليس وعليه مكتوب بخط أبي نصر الفارابي: إني قرأت هذا الكتاب مائة مرة. ونقل عنه أنه كان يقول: قرأت «السماع الطبيعي» لأرسطاطاليس الحكيم أربعين مرة، وأرى أني محتاج إلى معاودة قراءته. ويروى عنه أنه سئل من أعلم الناس بهذا الشأن، أنت أم أرسطاطاليس؟ فقال: لو

أدركته لكنت أكبر تلامذته. . .

. . . وظفرت في مجموع بأبيات منسوبة إلى الفارابي، ولا أعلم صحتها، وهي:

أخــي خــل حــيــز ذي بــاطــل
وكــن لــلحــقــائــق في حــيــز

. . . [الخ]

ورأيت هذه الأبيات في الخريدة منسوبة إلى الشيخ محمد بن عبد الله الفارقي البغدادي الدار.

وقال العماد مؤلف الخريدة إنه اجتمع به يوم الجمعة، ثامن عشر شهر رجب سنة إحدى وستين وخمسمائة، وتوفي بسنيات بعد ذلك.

٢ ـ عصر الفارابي وبيئته وتأثيرهما على فلسفته

يقول الفارابي: «إن أنفع الأمور التي يسلكها المرء في استجلاب علم السياسة وغيره من العلوم، أن يتأمل أحوال الناس وأعمالهم ومتصرفاتهم، ما شهدها وما غاب عنه مما سمعه وتناهى إليه منها، وأن يمعن النظر فيها ويميز بين محاسنها ومساوئها، ويبين النافع والضار لهم منها»[١].

إذن يدعونا الفارابي هنا إلى أن نضع نصب أعيننا اللحظة التاريخية وظروف البيئة الاجتماعية والسياسية التي عاشها أي فيلسوف كان إذا أردنا أن نفهم فلسفته بشكل عام، وناحيتها السياسية بشكل خاص؛ ذلك لأن الاتجاه السياسي لدى المفكر أو الفيلسوف هو الذي يحدد بالنهاية منحى تفكيره العام، فيكيِّف مختلف نظرياته الفلسفية وفقاً لفلسفته السياسية، بل وقد يتكلف أحياناً بناء نسق فلسفي ميتافيزيقي متكامل الجوانب تبريراً لرأي سياسي يعتنقه[٢].

---

(١) «رسالة أبي نصر الفارابي في السياسة»: ص ١٩ ـ ضمن كتاب «مقالات فلسفية قديمة لبعض مشاهير العرب» ـ المطبعة الكاثوليكية بيروت ١٩١١.

(٢) وهذا ما يبدو شديد الوضوح في الفلسفة الأفلاطونية، فبعد أن تصور ـ =

كانت مدينة بغداد موطن ثقافة الفارابي ومركز غذائه الفكري، وقد احتضنته ما يقرب من عشرين سنة وهو في سن نضجه الفكري[1]؛ فلا عجب إذا ما اعتبرنا أن البيئة البغدادية في ذلك العصر كان لها التأثير الحاسم في التكوين الفكري لفيلسوفنا. فبعد أن كانت بغداد عاصمة لامبراطورية مترامية الأطراف، لم تعد في القرن العاشر الميلادي سوى مركز لبقعة لا تتعدى سواد العراق. ولولا وجود مقر للخليفة فيها، واستمرار حياة إدارية ونشاط ثقافي، لما كانت بغداد لتتميز عن أي عاصمة من عواصم الدويلات التي انفصلت عن الخلافة

= أفلاطون نظاماً للسياسة العادلة يرتكز على تقسيم الناس إلى طبقات ثلاث محددة مسبقاً من قبل الطبيعة أو الآلهة، وبعد أن ادعى أن العدالة هي عبارة عن ممارسة كل فرد أو كل طبقة العمل الذي أهلته له الطبيعة، وضع نظرية «المُثُل» الميتافيزيقية لتبرير تصوره السياسي هذا. (راجع في ذلك خاصة كتاب «الجمهورية» لأفلاطون).

ولا نبتعد كثيراً، فالفارابي في كتابه «آراء أهل المدينة الفاضلة» ينحو قريباً من منحى أفلاطون، حيث نرى القسم الأول من الكتاب، وهو القسم الميتافيزيقي منه وكأنه كتب خصيصاً لتبرير تصوره السياسي الذي يعرضه في القسم الثاني من الكتاب.

(١) يذكر الصفدي في الوافي بالوفيات (١٠٧/١) أن الفارابي ألف ببغداد معظم كتبه. ويقول القفطي في تاريخه الحكماء (ص ١٨٢ ط مصر): «دخل العراق، واستوطن بغداد، وقرأ بها العلم الحكمي على يوحنا بن حيلان المتوفى بمدينة السلام في أيام المقتدر، واستفاد منه وبرز في ذلك على أقرانه».

واستقلت بنفسها. ولعل هذا الوضع السياسي المنهار لبغداد هو الذي دفع صاحبنا إلى هجرتها اعتقاداً منه بأنه «حرم على الفاضل من الناس المقام في السياسات الفاسدة، ووجبت عليه الهجرة إلى المدن الفاضلة»[1]. ولعل لجوءه إلى سيف الدولة بالذات لم يكن إلا لأنه توخّى فيه «الرئيس الفاضل» الذي يستطيع أن يحقق أمنيته في جعل مدينته الفاضلة واقعاً حقيقياً قائماً[2].

هناك ثلاثة عناصر رئيسية كانت قائمة في البيئة البغدادية أثرت على فكر الفارابي ووجهت فلسفته، السياسية منها والميتافيزيقية، في الوجهة التي أشد ما نراها واضحة في كتابه «آراء أهل المدينة الفاضلة». هذه العناصر تتمثل في الخلافات الفقهية والكلامية التي كانت سائدة آنذاك في مدينة بغداد، وفي الفوضى السياسية والثورات والتمردات المتلاحقة، وفي تزايد سلطة الجند وتأثيرهم المباشر في أمور الخلافة ومسؤوليتهم عن تفكك الدولة. وسنتكلم فيما يلي بإيجاز عن هذه العناصر وتأثيرها على الفارابي وفلسفته.

كانت بغداد في القرن الرابع الهجري مسرحاً لصراع

---

(١) الفارابي: فصول منتزعة، ص ٣٥ ـ دار المشرق بيروت ١٩٧١.

(٢) يذكر ابن أبي أصيبعة «أن الفارابي لم يكن يتناول من سيف الدولة من جملة ما ينعم به عليه سوى أربعة دراهم فضة في اليوم يخرجها فيما يحتاجه من ضروب عيشه». (عيون الأنباء: ص ٢٢٣ ـ دار الفكر بيروت).

حاد يدور بين الشيعة والحنابلة، وكانت الحوادث الناتجة عن هذا الصراع هي التي تطبع الحياة في بغداد أيام إقامة الفارابي بها. فكانت بغداد في ذلك الوقت موطناً للشيعة في مركزين هامين هما باب الطاك على الضفة اليسرى، والكرخ على اليمنى. كما كانت مركزاً مهماً للمذهب الحنبلي الذي لم تكد تحل سنة ٣٣٤، وهي سنة استيلاء البويهيين على بغداد، حتى أصبح عقيدة فرقة قوية ازدادت فعاليتها وكثر عدد المشايعين لها.

ولكن ما دور الفارابي وما هو موقعه ضمن هذا الصراع الدائر؟ يصرّ بعض مؤرخي الفلسفة على إقحام الفارابي ضمن هذا الصراع بربطه بالمذهب الشيعي وبالحركة الإسماعيلية بالذات، ويبرر بعضهم موقفه هذا بالاستدلال ببعض آراء المعلم الثاني الفلسفية والسياسية المبثوثة في كتبه؛ ويرى البعض الآخر أن تشيع الفارابي يتجلّى في نزعته التوفيقية ولجوئه إلى التأويل، إشارة إلى تأويل أفلاطون وقراءته قراءة أرسطية بحيث «أننا نشعر من كلام الفارابي أنه ينظر إلى سقراط وأفلاطون وأرسطو نظرة إلى سلسلة من الأئمة المعصومين»(١).

(١) انظر «الفلسفة السياسية عند الفارابي» ص ٢٦، ٢٧ لمؤلفه عبد السلام بنعبد العالي، حيث يشير إلى رأي الأستاذ لاووست في كتابه «Les Schismes dans L'Islam» فيقول: «يذهب الأستاذ لاووست إلى أن الخصال التي يشترط الفارابي وجودها في رئيس المدينة الفاضلة هي تلك =

ولا مجال هنا للتوسع في تفنيد هذين الرأيين؛ ولكن نستطيع أن نتبين من مجمل فلسفة الفارابي أنه كان من أكبر المدافعين عن الفلسفة في وجه الكلام والمتكلمين، بحيث كان يرى أن وظيفة الفلسفة هي الجمع والتوحيد، في حين أن وظيفة الكلام التفرقة والتشتيت، فيقول في كتاب الحروف: إن صناعة الكلام «لا تشعر بغير الأشياء المقنعة، ولا تصح شيئاً منها إلا بطرق وأقاويل إقناعية»[1] و «الكلام نسبته إلى الفلسفة على أنها بوجه ما خادمة لها أيضاً بتوسط الملة، إذ كانت إنما تنصر وتلتمس تصحيح ما قد صحح أولاً في الفلسفة بالبراهين بما هو مشهور في بادىء الرأي عند الجميع»[2]. إذن نستطيع أن نرى أن من هذا رأيه في علم الكلام - والنقاش المذهبي الذي كان

= التي يشترط التشيع توفرها في أئمته، وخصوصاً في الإمام علي إمام الأئمة وأحد صحابة الرسول وخليفته الشرعي؛ ثم إن رئيس المدينة يمكنه أن يستنير باتحاده بالعقل الفعال، وهكذا فليس هناك اختلاف في الطبيعة بين النبي والإمام اللذين ينهلان من نفس النبع ويستمدان منه القوة التي من شأنها أن تساعدهما في مهمتهما؛ فالعناية الإلهية هي دوماً في عونهما معاً، مثلما هو الحال لدى الشيعة». ثم يشير المؤلف إلى أن الرأي الآخر أعلاه هو رأي الفاخوري والجر في كتابيهما تاريخ الفلسفة العربية. بعد ذلك يفند الأستاذ بنعبد العالي هذين الرأيين ويرى أن الفارابي لم يكن يعبر عن رأي أي فرقة من الفرق المذهبية والكلامية في الإسلام. وهذا ما نذهب نحن إليه ونوافقه عليه.

(١) الفارابي: كتاب الحروف، ص ١٣٢ - دار المشرق بيروت ١٩٧٠.

(٢) المصدر السابق - ص ١٣٣.

سائداً في بغداد آنذاك كان نقاشاً فقهياً كلامياً ـ لا يستطيع إلا أن يقف بعيداً عن خضم الصراعات المذهبية الكلامية، بحيث كان يرى في هذه الصراعات المسؤولية عن الفوضى الاجتماعية في عاصمة الخلافة العباسية. وموقف الفارابي الرافض لهذه الصراعات هو الذي طبع فلسفته السياسية بطابعها المثالي (اليوتوبي) المعروف.

أما العنصر الثاني الذي كان له التأثير الفعال على فكر الفارابي وفلسفته، فهي تلك الفوضى الاجتماعية والسياسية، والثورات والتمردات المتلاحقة التي سادت بغداد ابتداءً من حلول القرن الرابع. فبالاضافة إلى الصراع المذهبي الذي كان سائداً، والذي أشرنا إليه سابقاً، نشأ صراع آخر أشد عنفاً وهو الصراع الاجتماعي بين ملاك الأراضي والتجار ورجال الإدارة من جهة، وبين الطبقات الكادحة من حرفيين ومزارعين من جهة أخرى. ففي سنة ٣٠٦ هـ مثلاً «شغب أهل السجن وصعدوا السور»[١] و«وثب بنو هاشم على علي بن عيسى لتأخر أرزاقهم فمدوا أيديهم إليه، فأمر المقتدر بالقبض عليهم»[٢]. وفي سنة ٣٠٨ «اضطربت العامة...

(١) ابن الجوزي: المنتظم في تاريخ الملوك والأمم ـ ج ٤ ص ١٤٦ ـ حيدر أباد الدكن ١٣٥٧.

(٢) المرجع السابق: ج ٤ ص ١٤٧.

ومنعوا يوم الجمعة الإمام من الصلاة، وهدموا المنابر، وأخربوا مجالس الشرط، وأحرقوا الجسور»[1]. وفي سنة ٣٠٩ «وقع في شهر ربيع الأول حريق بباب الشام، وفي سويقة نصر، وفي الحذائين بالكرخ، وبين القنطرة الجديدة وطاق الحراني. ومات خلق كثير»[2]

إن تزايد حركات الاضطراب هذه واستمرارها كان يفصح عن ظهور قوة جديدة على الساحة لم تكن تملك من سلاح في يدها سوى التمردات العفوية المتناثرة. والذي زاد من فعالية ونمو هذه القوى الجديدة انعدامُ سلطة مركزية تشكل قوة مقابلة لها. فمن المعروف أنه منذ أيام الخليفة المعتصم، الذي لجأ إلى الأتراك ليكوِّن حرسه الخاص، بدأ تسلل العناصر الأجنبية[3] إلى قلب السلطة العباسية لتزداد مع مرور الزمن قوة وعدداً؛ فلم يكد يحل القرن الرابع حتى كان الأتراك يتصرفون في القائمين بأمر الدولة بالتولية والعزل، أو بالقتل والإرهاب وقد شهد عصر الراضي (٣٢٢ - ٣٢٩) الانحطاط النهائي

---

(١) المرجع السابق: ج ٤ ص ١٥٦.

(٢) المرجع السابق: ج ٤ ص ١٥٦.

(٣) أعني بالعناصر الأجنبية هنا الأتراك بالذات؛ لأنه من المعروف أن أهم عنصر من الجند في الدولة العباسية قبل المعتصم كان من الفرس الخراسانيين، ولكنهم لم يكونو يتمتعون بالنفوذ الذي توصل إليه الأتراك فيما بعد.

للخلافة في بغداد، فتحول نظام الحكم إلى مجموعة من الامارات، وأصبحت الخلافة لفظاً لا مدلول له[1].

نستطيع أن نرى إذن أن الفارابي عاصر أشد فترات تاريخ الخلافة الإسلامية دقة، ونستطيع بالتالي أن نفهم تركيزه على ضرورة قيام مجتمع فاضل يجمع في كنفه شتات الأمة الإسلامية المفككة.

كان للأزمات المتكررة المتلاحقة التي واجهتها الدولة العباسية الدور الرئيسي الذي أرغم الحكام على الاستعانة بالعناصر العسكرية الأجنبية لمواجهة الأوضاع الجديدة. وقد أشرنا آنفاً إلى استعانة المعتصم بالعنصر التركي في حرسه. والذي شجع المعتصم على الاستعانة بالأتراك بدرجة أكبر، كون الدولة كانت مهددة في أيامه بثورة بابك الخرمي، وبخطر البيزنطيين على الحدود، وبتذمر أهل الشام ومصر. وقد كان الأتراك حين تواردهم على البلاد الإسلامية شعباً بدوياً يتميز بالشجاعة العسكرية والكفاءة القتالية؛ ولم يكن يتمتع بالخبرة الإدارية أو السياسية الكافية لتسلم مقادير السلطة بيده. ولكن مع مرور الزمن ازداد نفوذ الأتراك وغيرهم من الموالي، إلى أن أصبحت الدولة العباسية أيام الفارابي تستند إلى سلطة عسكرية أرستقراطية فاسدة تجمع بيدها كل مقاليد الأمور. وقد شعر

(١) عبد السلام بن عبد العالي: الفلسفة السياسية عند الفارابي، ص ٣٧.

الفارابي أن سلطة العسكر هذه كانت أحد الأسباب الرئيسية التي أدت إلى انهيار الخلافة وخراب البلد، وربما لهذا السبب لم يجعل للجند أي مكانة هامة بين مراتب مدينته الفاضلة، كما إنه لم يعتبر مدينة الغلبة من المدن الفاضلة. إذاً لن نستغرب إذا ما رأينا الفارابي يرفض نظرية حق الأقوى رفضاً باتاً، فقد رأى بأم عينه ما سببه التغالب والقوة في مجتمعه.

«لقد شعر الفارابي أمام ضعف السلطة المركزية وتخليها عن السلطة الدينية، وأمام هيمنة أرستقراطية عسكرية، شعر بصعوبة إصلاح الخلافة وإيجاد رئاسة صالحة؛ لكنه كان يعتبر أن العلاج الحقيقي لخراب البلد كان يتمثل بالدرجة الأولى في إعادة توحيد السلطة وإبعاد الطغيان، وذلك بتوحيد الرأي وجمع الشتات الفكري وإيجاد عقيدة أقوى بإمكانها أن تقوم على البراهين اليقينية لا مجرد الإقناعات والظنون؛ فالجدالات الكلامية والفقهية لم تزد الناس إلا فرقة، ولم تستطع أن توحد شملهم فتقيم مدينة فاضلة، لذا وجب اللجوء إلى المعرفة البرهانية والاستعانة بالحكمة الفلسفية»[1].

(١) عبد السلام بنعبد العالي: المرجع السابق، ص ٥٢.

الفصل الثاني

مؤلفات الفارابي

١ ـ تمهيد.
٢ ـ أهم مؤلفاته المطبوعة.
٣ ـ جدول بمؤلفات الفارابي في المصادر الأساسية.

١ - تمهيد

يعتبر الفارابي من أغزر فلاسفة الإسلام إنتاجاً، وأكثرهم تنوعاً في مؤلفاته التي أتى فيها على الفلسفة والرياضيات والتنجيم والكيمياء والعرافة والموسيقى وغيرها من العلوم والفنون؛ إضافة إلى شروحه المتعددة على مصنفات المعلم الأول أرسطو وغيره من فلاسفة اليونان، فشرح كتب «المقولات» و«العبارة» و«القياس» و«البرهان» و«الجدل» و«المغالطة» و«الخطابة» و«الشعر»، أي إنه شرح جميع الكتب التي يتألف منها المنطق بأوسع معانيه. وقدم لهذه المجموعة المنطقية بشرح لكتاب «الإيساغوجي» لفرفوريوس. أما في الأخلاق فقد شرح كتاب أرسطو في «الأخلاق إلى نيقوماخوس». وشرح في علم النفس «كتاب النفس» للإسكندر الأفروديسي. وشرح في باب العلم «طبيعيات أرسطو» وكتابيه في «الآثار العلوية» و«السماء والعالم» وكتاب «المجسطي» لبطلميوس.

وقد اشتهر أبو نصر بصفة خاصة بشروحه على مؤلفات أرسطو التي أكسبته لقب «المعلم الثاني» مما جعل المستشرق Maberweg يقول: «إن تسمية الفارابي بالمعلم الثاني - بعد

أرسطو المعلم الأول ـ قد جعل الفيلسوفين على قدم واحدة من المساواة»[1].

وقد بلغت مؤلفات الفارابي من الكثرة ما جعل المستشرق الألماني شتاينشنايدر «Steinschneider» يخصص لها مجلداً ضخماً، ولكن لم يصل إلينا من هذه المؤلفات سوى عدد قليل حصره بروكلمان بأربعين رسالة، منها اثنتان وثلاثون رسالة وصلت إلينا في أصلها العربي، وست رسائل وصلت إلينا مترجمة إلى العبرية، ورسالتان وصلتا إلينا مترجمتين إلى اللاتينية[2]. بينما تمكن الباحثان الدكتور حسين علي محفوظ والدكتور جعفر آل ياسين من الاطلاع على ١١٥ مخطوطاً لمؤلفات الفارابي، أثبتاها في قائمة كاملة، وأشارا إلى أماكن وجودها، وبينا المطبوع منها وأماكن وتواريخ طبعه[3].

ونشير هنا إلى أن قوائم مخطوطات الفارابي المتوفرة حالياً لا تستوي في تعدادها والأرقام التي توردها كتب الأصول كإخبار العلماء وعيون الأنباء ومن تبعهما في النقل عنهما فزاد بعض الشيء ككتاب هدية العارفين وكتاب عقود الجوهر. وهذا يدل على موقف الشك الذي وقفه معظم المحدثين من

(١) انظر قدري طوقان: الخالدون العرب، ص ٧٨ (طبعة القدس).
(٢) انظر بروكلمان: تاريخ الأدب العربي، ج ١ ص ٢١٠ ـ ٢١٣.
(٣) انظر مؤلفات الفارابي ـ ص٣٠٩ ـ ٣٤٩ (وزارة الإعلام العراقية ١٩٧٥).

نسبة الكثير من مؤلفات الفارابي إليه، مما جعل الأب يوحنا قمير يحصر ما يطمئن إلى صحة نسبته من كتب الفارابي المطبوعة بأحد عشر مؤلفاً فقط[1].

أما الإحصاءات التي أوردتها كتب الأصول عن مؤلفات الفارابي فقد اختلفت فيما بينها اختلافات واسعة، سواء من حيث عدد المؤلفات أو من حيث العناوين والموضوعات؛ فعلى سبيل المثال لم يذكر ابن صاعد الأندلسي في قائمته لمؤلفات الفارابي سوى أربعة كتب[2]، بينما وصل ابن أبي أصيبعة في تعداده إلى ١١٣ كتاباً ورسالة[3]. وتتميماً للفائدة سنلحق في نهاية هذا الفصل جدولاً يحتوي على مؤلفات الفارابي في المصادر الأساسية القديمة.

٢ ـ أهم مؤلفاته المطبوعة

نذكر فيما يلي المطبوع من أهم ما وصل إلينا من مؤلفات المعلم الثاني المختلفة الفنون والمقاصد[4].

---

(١) يوحنا قمير: الفارابي ص ٩ ـ ١١، ضمن سلسلة فلاسفة العرب الصادرة عن دار المشرق ببروت.

(٢) انظر ص ٨ و ٩ من هذا البحث.

(٣) انظر قائمة ابن أبي أصيبعة ص ١٨ ـ ٢١ من هذا البحث.

(٤) لا يوجد بين أيدينا فهرس جامع شامل لكل الآثار المطبوعة للفارابي، لذا اكتفيت في القائمة التالية بإيراد أشهر الكتب المطبوعة للفارابي، معتمداً في =

أ ـ المنطق

ـ شرح العبارة لأرسطوطاليس: شرح قيم، بين فيه الفارابي أن غرض أرسطوطاليس في هذا الكتاب هو البسيط من جهة تأليفه لا من جهة مادته في المادية البسيطة المتقابلة من جهة تأليفها، وكيف يأتلف، وبماذا يرتبط... الخ. (طبع في بيروت سنة ١٩٦٠).

ـ رسالة صدر بها كتاب التوطئة في المنطق: طبع دانلوب المتن العربي لهذه الرسالة مرفقاً بترجمة إنكليزية عام ١٩٥٧. كما طبعت الدكتورة مباهاة توركركويل المتن العربي وأرفقته بترجمة تركية.

ـ كتـاب القيـاس الصغـير أو أنـالـوطيقـا الأولى لأرسطوطاليس: أعدت الدكتورة توركركويل المتن العربي مع ترجمة تركية وطبعته في أنقرة عام ١٩٥٨. وللكتاب ترجمة عبرية أشار إليها بروكلمان عن شتاينشنايدر. وترجمه نيكولاس روشر إلى الإنكليزية.

ـ شرح كتاب إيساغوجي لفرفوريوس: طبع دانلوب

= ذلك بشكل رئيسي على ثلاثة مراجع هي: قائمة بروكلمان في تاريخ الأدب العربي، وقائمة الدكتور حسين علي محفوظ والدكتور جعفر آل ياسين في «مؤلفات الفارابي»، وقائمة الأستاذ جعفر جاوشي التي أوردها في مجلة الثقافة الإسلامية، العدد العاشر ١٤٠٧ هـ.

المتن العربي والترجمة الانكليزية لهذا الكتاب عام ١٩٥٦. وهناك بعض الشكوك التي تحوم حول نسبته إلى الفارابي، فالتحقيق الذي أعده شتيرن ـ محقق العلوم الإسلامية ـ يشير إلى أن هذا الكتاب هو في الواقع من آثار أبي الفرج بن الطيب.

ـ شرح كتاب المقولات (قاطيغورياس) لأرسطو: ذكر بروكلمان أن لهذه الرسالة ترجمة عبرية. وقد طبع دانلوب المتن العربي والترجمة الإنكليزية لهذا الشرح عام ١٩٥٨ ـ ١٩٥٩. كما طبعت نهاد ككليك المتن العربي مع مقدمة باللغة التركية من ١١ صفحة في اسطنبول عام ١٩٦٠.

ـ كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق: طبعه الدكتور محسن مهدي في بيروت عام ١٩٦٨، وأرفقه بمقدمة وحواشٍ.

ـ فصول يحتاج إليها في صناعة المنطق: له ترجمة إلى العبرية أشار إليها بروكلمان عن شتاينشنايدر. وطبع دانلوب المتن العربي لهذه الرسالة وأرفقه بترجمة إنكليزية عام ١٩٥٥، والدكتورة مباهاة توركركويل طبعت نفس الرسالة وأرفقتها بترجمة تركية في عام ١٩٥٨.

ـ كتاب شرائط اليقين: ذكر له بروكلمان ترجمة عبرية وطبعت الدكتورة توركركويل المتن العربي للكتاب وأردفته بترجمة تركية عام ١٩٦٣.

ب ـ فن الشعر والخطابة

ـ رسالة في قوانين صناعة الشعر: هذه الرسالة بمثابة تلخيص لكتاب فن الشعر لأرسطو، مأخوذ عن شرح ثامسطيوس وبعض الشارحين الأخر.

طبع أربري المتن العربي لهذه الرسالة وأرفقه بترجمة إنكليزية عام ١٩٣٨. كما طبعت الرسالة في القاهرة سنة ١٩٥٣، وفي بيروت ١٩٥٩ و١٩٧٣.

ـ كتاب الشعر: طبع الدكتور محسن مهدي المتن العربي المنقح لهذا الكتاب على أساس نسخة المكتبة الحميدية مع مقدمة وحواش، وذلك في مجلة «شعر» ـ المجلد الثالث ـ بيروت ١٩٥٩ ص ٩٠ ـ ٩٥. وأعيد نشره في مجلة «آفاق» في شهر أيار من نفس السنة ـ بيروت، ص ١٢٨ ـ ١٣٦.

ـ كتاب الخطابة: المتن العربي لهذا الكتاب مع ترجمته الفرنسية طبع ببيروت عام ١٩٧٠.

ج ـ نظرية المعرفة

ـ كتاب إحصاء العلوم: كتاب قيم نال منذ البداية إعجاب القدماء، فقال فيه ابن صاعد في كتابه «طبقات الأمم»: «ثم له بعد هذا كتاب شريف في إحصاء العلوم والتعريف بأغراضها، لم يسبق إليه، ولا ذهب أحد مذهبه فيه،

ولا يستغني طلاب العلوم كلها عن الاهتداء به وتقديم النظر فيه»[1]. وفي القرن الأخير كان هذا الكتاب موضع اهتمام المستشرقين، حيث أنه يبين سعة علم فيلسوفنا من جهة، ومن جهة أخرى هو بيان مفهوم للمراد من لفظ العلم في هذا العصر.

وقد قسم الفارابي في هذا الكتاب العلوم إلى ستة أقسام: علوم اللغة، علوم المنطق بما فيها الخطابة والجدل والرياضيات، العلوم الطبيعية، العلوم المدنية، علم الكلام، وما وراء الطبيعة. فأدخل ضمن المنطق الأجزاء الثمانية التالية: المقدمات، والتفسير، والقياس، والبرهان، والجدل، والمغالطة، والنقد، والشعر. ووضع ضمن الطبيعيات الأجزاء السبعة التالية: الأرض، والأفلاك والكون الفسيح، والنشوء والانحلال، والنفس، والحس والمحسوس، والنبات، والحيوان. وأدمج ضمن ما وراء الطبيعة: الإلهيات، والخلقيات، والسياسة الاجتماعية.

ويذكر المستشرق الفرنسي كارا دي فو «Carra De Vaux» في كتابه عن ابن سينا وفلسفته صحة نسبة هذا التقسيم للفارابي، ولم يذكره ابن سينا في كتاب من كتبه مع أنه ذكر في تاريخ حياته أنه مدين للفارابي بتفهم فلسفة أرسطو.

(۱) طبقات الأمم: ص ٥٣ طبعة بيروت، وص ٧٠ طبعة النجف.

طبع هذا الكتاب للمرة الأولى في اسطنبول عام ١٨٨٠. ثم توالت طبعاته، فنشره الشيخ محمد رضا الشبيبي في مجلة العرفان (ج ١١/٤ - ٢٠ و١٣ - ١٣٤ و٢٤١ - ٢٥٧) في صيدا عام ١٩٢١. وطبع في القاهرة ١٩٣١ و١٩٤١، وفي مدريد ١٩١٦، ١٩٣٢، ١٩٥٣، وفي غلاسكو ١٩٣٤ و١٩٦٠. وقد ترجم الكتاب إلى اللغات: العبرية، والتركية، والفارسية، والأسبانية، والألمانية، والإنكليزية، والروسية، والفرنسية، واللاتينية.

- كتاب الحروف:

ألف الفارابي هذا الكتاب لحلّ مشكلات أرسطو الإلهية، وبيّن في بدء رسالته هذه ألفاظ المصطلحات، ثم أرسل كلامه حول المقولات، ثم شرح معاني العبارات المستعملة في هذا العلم. وقد تصدى الفارابي في هذا الكتاب للفرق بين المطالب البرهانية والجدلية والمغالطة، إلى أن جرَّ ذلك إلى أصل الكلام في موجودات اللغات وارتباطها وتطابقها أو اختلافها في بناء الأعضاء الصوتية؛ ثم وصل إلى أعضاء المجتمع، فتحدث عن النواميس الدينية والسياسية والفلسفية البرهانية.

هذا الكتاب مهم جداً لطلاب البحث من الناحية العلمية والتحقيق في اللغات القديمة ولغات القرون الوسطى؛ مثلاً: عندما يبحث في الوجود والوجدان والموجود وتعريف

ذلك وتقسيمه، يستعمل لغات سغدي الثلاث، ويذكر معادلها في اللغات العربية والفارسية وغيرهما.

طبع هذا الكتاب في بيروت عام ١٩٦٩ بمقدمة وحواشٍ للدكتور محسن مهدي. ونقد حسين عطائي هذه الطبعة ضمن مقالة باللغة التركية نشرت في نشرة كلية الإلهيات لجامعة أنقرة عام ١٩٦٩.

ـ مقالة (أو رسالة) في (معاني) العقل: يسعى الفارابي في هذه الرسالة إلى شرح وتحديد العقل وأنواعه بناء على آراء أرسطو والمتكلمين والجمهور، فيستعرض فيها ستة أنواع من العقول:

١ ـ العقل بمعنى التعقل، وهو الذي يقول به الجمهور بالمعنى الشائع بينهم.

٢ ـ العقل الذي يريده المتكلمون، ويعنون به المشهور في بادىء الرأي عند الجميع أو الأكثر.

٣ ـ العقل الذي يذكره أرسطو في البرهان؛ ويعني به قوة النفس التي بها يحصل للانسان اليقين بالمقدمات الكلية الصادقة الضرورية، لا عن الفكر أو القياس بل بالفطرة والطبع.

٤ ـ العقل الذي يذكره أرسطو في الأخلاق؛ وهو الذي يملكه الشخص الذي يفرق بين الخير والشر.

٥ ـ العقل الذي يذكره أرسطو في كتاب ما بعد الطبيعة؛ وهو العقل الفعال كموجود مفارق قبل الاتصال بالنفس.

٦ ـ العقل الذي يذكره أرسطو في كتاب النفس. وهذا الأخير هو الذي يهم الفارابي، وقد ميز فيه أربع مراتب: عقل هيولاني أو بالقوة، عقل بالفعل أو بالملكة، العقل المستفاد، العقل الفعال.

نشر روزنشتاين هذه الرسالة لأول مرة سنة ١٨٥٨. ونشر ديتريشي المتن العربي لهذا الكتاب في ليدن سنة ١٨٩٠. وطبعت في القاهرة ضمن رسائل أخرى سنة ١٩٠٧. وطبع كذلك في هامش كتاب حكمة الإشراق بطهران عام ١٣١٥ هـ. وقد اهتم بويج بنقد هذه الرسالة وطبع نقدها في بيروت عام ١٩٣٨. وطبع يوحنا قمير مقتطفات منها في بيروت عام ١٩٥٤. ويشير بروكلمان إلى أن للرسالة ترجمة عبرية، كما نشر جيلسون الترجمة اللاتينية للرسالة عام ١٩٣٨.

د ـ ما بعد الطبيعة والفلسفة العامة

ـ مقالة في أغراض ما بعد الطبيعة: هذا الكتاب هو نفس كتاب «في أغراض أرسطوطاليس في كل واحد من كتبه» وهو نفسه الموسوم بـ «مقالة في أغراض أرسطوطاليس في كل مقالة من كتابه الموسوم بالحروف وهو تحقيق غرضه في كتاب ما بعد الطبيعة» ـ وهو غير كتاب الحروف الذي نشره وحققه

الدكتور محسن مهدي.

يبدأ الفارابي كتابه هذا بقوله: «قصدنا في هذه المقالة هو أن ندل على الغرض الذي يشتمل عليه كتاب أرسطوطاليس المعروف بما بعد الطبيعة، وعلى الأقسام الأول التي له، فكثير من الناس سبق إلى وهمهم أن فحوى هذا الكتاب ومضمونه هو القول في الباري والنفس والعقل وسائر ما يناسبه، وأن علم ما بعد الطبيعة وعلم التوحيد واحد بعينه بالعدد؛ فلذلك تجد أكثر الناظرين فيه يتحير ويضلّ». يقسم أبو نصر العلوم إلى مجملة وجزئية، وغرضه من العالم الجزئي هو الذي موضوعه عن بعض الموجودات أو الموهومات. والعلم المجمل في الشيء الشامل لجميع الموضوعات مثل الوجود والوحدة وأنواعها ولواحقها، والأشياء التي ليست بعارض على الموجودات الخاصة، وتبحث مبدأ جميع الموجودات. ثم بعد هذا يشرح الفارابي غرض أرسطو في كل واحدة من المقالات الاثنتي عشرة.

طبعت للمرة الأولى في ليدن سنة ١٨٩٠ بواسطة ديتريشي. وطبعت في القاهرة سنة ١٩٠٧ بإشراف عبد الرحمن مكوي. وطبعت مرتين في حيدر آباد ضمن رسائل الفارابي الأخرى سنة ١٩٣٠ و١٩٣١. كما طبعت في بومباي ضمن رسائل الفارابي الأخرى سنة ١٩٣٧.

ـ رسالة في إثبات المفارقات: في هذا الكتاب يقسم

الفارابي المفارقات إلى أربع مراتب: المرتبة الأولى الموجود الذي لا سبب له وهو واحد. المرتبة الثانية العقول الفعالة وهي كثيرة بالنوع. المرتبة الثالثة النفوس السماوية وهي كثيرة بالنوع. المرتبة الرابعة النفوس الإنسانية وهي كثيرة بالأشخاص

طبع هذا الكتاب مرتين في حيدر آباد ضمن رسائل الفارابي، الأولى عام ١٩٢٦، والثانية عام ١٩٣١. وطبع كذلك في بومباي ضمن رسائله عام ١٩٣٧. وقد ترجم هذا الكتاب إلى التركية وطبع في إسطنبول عام ١٩٤١.

ـ كتاب التعليقات (تعليقات الحكمة): يحتوي هذا الكتاب على تسعين تعليقة، وتلاحظ منثورة في تعليقات ابن سينا متفرقة ومفصلة أحياناً.

طبع هذا الكتاب مرتين في حيدر آباد ضمن آثار الفارابي الأخرى، المرة الأولى عام ١٩٢٧ والثانية عام ١٩٣١. وطبع في بومباي عام ١٩٣٧. وله ترجمة تركية.

ـ عيون المسائل: كتاب مختصر يحتوي على مقدمة وعدد من المباحث الطبيعية وأكثر مباحث العلم الإلهي.

هذا الكتاب طبعات عديدة. نشره للمرة الأولى «شمولدرز» في بون عام ١٨٣٦. ونشره ديتريشي في «الثمرة المرضية»[1] عام ١٨٩٠. وأعيد طبعه في ليدن عامي ١٨٩٥

(١) نشر ديتريشي في ليدن عام ١٨٩٠ بضع رسائل للفارابي تحت عنوان «الثمرة =

و ١٩٢٥ . وطبع في القاهرة مرتين عام ١٩٠٧ وعام ١٩١٠ . وطبع في طهران عام ١٣٢٥ هـ، وفي دلهي ١٣١٢ هـ، وفي بورسلانا ١٩٣٥ . وطبع يوحنا قمير المتن المنقح ضمن كتابه حول الفارابي. حلمي ضياء أولكـن وقوام الدين بورسلان ترجما هذا الكتاب إلى التركية عام ١٩٤١ وطبعاه. وأشار بروكلمان عن شتاينشنايدر إلى أنه ترجم إلى العبرية.

- رسالة فيما ينبغي أن يقدم قبل تعلم الفلسفة: ذكرها القفطي وابن أبي أصيبعة تحت عنوان «كتاب في الأشياء التي يحتاج أن تعلم قبل الفلسفة». وقد بين الفارابي في كتابه هذا أنه على طالب الفلسفة أن يعلم أسماء الفرق الفلسفية، وغرض أرسطو في كل واحد من كتبه، ورياضة النفس على الأخلاق الحسنة، ورياضة العقل على البراهين الهندسية والمنطقية، والإقبال على العلم بكل همته لكي يعرف الخالق ويتشبه به قدر الطاقة البشرية.

نشر «شمولدرز» في بون المتن العربي لهذا الكتاب وأرفقه

= المرضية في بعض الرسائل الفارابية» وتحتوي هذه المجموعة على الرسائل التالية: كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون الإلهي وأرسطوطاليس. كتاب في أغراض الحكيم في كل مقالة من الكتاب الموسوم بالحروف. مقالة في معاني العقل. رسالة فيما ينبغي أن يقدم قبل تعلم الفلسفة. عيون المسائل. فصوص الحكم. رسالة في جواب مسائل سئل عنها. نكت أبي نصر الفارابي فيما يصح ولا يصح من أحكام النجوم.

بترجمة لاتينية عام ١٨٣٦. ونشره ديتريشي في ليدن عام ١٨٩٠ ضمن «الثمرة المرضية...». وأعيد طبعه في ليدن عامي ١٨٩٥ و ١٩٢٥. وطبع في دلهي عام ١٨٩٤. وفي القاهرة ثلاث مرات: ١٩٠٥ و ١٩٠٧ و ١٩١٠. ترجم قوام الدين بورسلان قسماً من هذا الكتاب إلى التركية وطبعه في اسطنبول عام ١٩٣٥. وأشار بروكلمان عن شتاينشنايدر إلى ترجمة عبرية له.

- رسالة الدعاوى القلبية (الدعاوى التنبيهية): طبعت هذه الرسالة مرتين في حيدر آباد ضمن آثار الفارابي الأخرى عامي. ١٩٣٠ و ١٩٣١. وطبعت في بومباي سنة ١٩٣٧. ترجمها بورسلان وأولكن إلى التركية.

- فلسفة أرسطوطاليس: طبع الدكتور محسن مهدي المتن العربي لهذه الرسالة في بيروت عام ١٩٦١، كما ترجمها إلى الإنكليزية وطبعها في نيويورك عام ١٩٦٢.

- كتاب فلسفة أفلاطون وأجزائها ومراتب أجزائها من أولها إلى آخرها (الجزء الثاني من كتاب تحصيل السعادة): طبع شتاينشنايدر الترجمة العبرية للقرون الوسطى - وهي قسم من هذه الرسالة - وأرفقها بترجمته هو إلى الألمانية عام ١٨٦٩. وطبع روزنتال والترز المتن العربي مرفقاً بترجمة لاتينية وحواشٍ مفيدة عام ١٩٥٣. وطبعه الدكتور محسن مهدي طبعة

جديدة مع ترجمة انكليزية. كما طبعه الدكتور عبد الرحمن بدوي ضمن كتابه أفلاطون في الإسلام.

- الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون وأسطوطاليس: يوضح لنا هذا الكتاب مدى اطلاع الفارابي على الترجمات العربية لبعض الكتب الفلسفية اليونانية، ولا سيما كتب أفلاطون وأرسطو، كما يبين مضمون الكتاب أنه اطلع على بعض «تاسوعات» أفلوطين دون أن يعلم أنها له. ويستخدم الفارابي هذه الترجمات في التوفيق بين رأيي الحكيمين. ويذكر لنا الفارابي في مقدمة كتابه المسائل التي سيبحثها، وهي المسائل التي يقال إن أفلاطون وأرسطو اختلفا فيها؛ وهذه المسائل هي: أ - حدوث العالم وقدمه، ب - إثبات المبدع الأول ووجود الأسباب عنه، ج - أمر النفس والعقل، د - المجازاة على الأفعال، هـ - كثير من الأمور المدنية والخلقية والمنطقية. وهكذا يرسم الفارابي الخطة التي سيسير عليها في كتابه، إلا أنه لم يتبع هذا الترتيب في سياق العرض، إذ إنه يقدم بعض المسائل ويؤخر البعض الآخر.

طبعَ ديتريشي هذا الكتاب في ليدن عام ١٨٩٠ ضمن مجموعة «الثمرة المرضية» وطبع في طهران عام ١٣١٥ هـ بهامش «شرح حكمة الإشراق»، كما طبع مستقلاً في نفس السنة في طهران. وطبعه ألبير نصري نادر في بيروت عام

١٩٦٠ مع مقدمة ودراسة عن الفلسفة اليونانية. ترجم قوام الدين بورسلان قسماً منه إلى التركية عام ١٩٣٥ وطبع في اسطنبول. كما ترجمه إلى الفارسية الدكتور عبد الحسن مشكاة وطبع في طهران عام ١٣٥٣ هـ تحت عنوان «الترابط بين أفكار الفيلسوفين أفلاطون وأرسطو».

- شرح رسالة زينون الكبير: المتن العربي لهذا الشرح طبع ضمن رسائل الفارابي في حيدر آباد عامي ١٩٣٠ و ١٩٣١، وفي بومباي عام ١٩٣٧. وترجم بورسلان وأولكن هذه الرسالة إلى اللغة التركية.

ويذهب الدكتور يحيى مهدوي إلى أن رسالة «العروس» المنسوبة إلى ابن سينا تشابه هذا الشرح مشابهة كبيرة[1].

- فصوص الحكم: كتاب في التوحيد ينحو منحى المتصوفة، ولكنه يستند إلى الأدلة المنطقية.

نشره ديتريشي سنة ١٨٩٠ ضمن «الثمرة المرضية». وطبع في اسطنبول سنة ١٢٩١ هـ، وفي القاهرة سنة ١٣٣٥ بعد «هياكل النور» للسهروردي. وطبع في حيدر آباد ضمن رسائله الأخرى مرتين ١٩٢٤ و ١٩٣١. وطبع المتن المنقح مع مقدمة وشرح وتعليق للسيد جلال الدين الاشتياني ونشر في «نشرة كلية الإلهيات والمعارف الإسلامية بجامعة فردوسي

(١) انظر: مهدوي - فهرست ابن سينا ص ١٧٨.

بمشهد».

ولهذا الكتاب عدة شروح وتفسيرات أوردها بروكلمان، وهي: أ - شرح لمحمود بن مسعود الشيرازي المتوفى سنة ٧١٠ هـ؛ ب - شرح لإسماعيل الفارابي تلميذ الدّواني؛ ج - شرح لأبي فراس الحلبي، وقد طبعت الرسالة مع هذا الشرح في «مجموع مؤلفات الفارابي» بالقاهرة عام ١٣٢٥ هـ.

والجدير بالذكر أن هذا الكتاب لم يرد اسمه في المراجع الأصلية، وإنما ذكره حاجي خليفة في كشف الظنون: ٢/١٢٦٥، وصاحب الذريعة: ١٦/٢٣٥.

وقد أوضح الدكتور يحيى مهدوي أن رسالة الفردوس المنسوبة إلى ابن سينا هي عين كتاب الفصوص المنسوب إلى الفارابي[1].

- المسائل الفلسفية والأجوبة عنها، أو رسالة في جواب مسائل سئل عنها: يشتمل هذا الكتاب على اثنتين وأربعين مسألة سئل عنها الفارابي وأجاب عليها باختصار.

طبع هذا الكتاب في ليدن عام ١٨٩٠ ضمن مجموعة ديتريشي «الثمرة المرضية». وطبع في القاهرة عام ١٩٠٧ ضمن «المجموع للمعلم الثاني». وطبع في حيدر أباد سنة ١٩٣١،

---

(١) مهدوي: فهرست ابن سينا، ص ٢٨٤.

وفي بومباي سنة ١٩٣٧. وترجم ديتريشي هذا الكتاب إلى الألمانية وطبعه عام ١٨٩٢، كما ترجمه أولكن وبورسلان إلى التركية.

ـ رسالة أفلاطون في الرد على من قال بتلاشي الإنسان: طبعت الدكتورة مباهاة توركركويل المتن العربي لهذه الرسالة وأرفقتها بترجمة تركية في أنقرة عام ١٩٦٥.

ـ رسالة في الرد على يحيى النحوي: وضعها الفارابي للرد على يحيى النحوي الذي حاول إبطال أقاويل أرسطوطاليس بأزلية العالم في كتابه السماء والعالم.

طبعت هذه الرسالة في مجلة دراسات الشرق الأوسط ج ٢٦، سنة ١٩٦٧. كما نشرها الدكتور محسن مهدي في ليدن سنة ١٩٧٢.

هـ ـ الفلسفة المذهبية

ـ دعاء عظيم: كتاب صغير منسوب إلى الفارابي. طبع في بيروت عام ١٩٦٧ ضمن «كتاب الملة ونصوص أخرى». وطبع في «نشرة كلية الإلهيات والمعارف الإسلامية بجامعة الفردوسي بمشهد» تحت عنوان «دعاء الفيلسوف» مع ترجمة فارسية له للسيد غلام حسين إبراهيمي دنيائي. وترجم إلى التركية عام ١٩٥٠.

ـ كتاب الملّة: طبعه الدكتور محسن مهدي في بيروت عام ١٩٦٨ تحت عنوان «كتاب الملة ونصوص أخرى» وأرفقه بمقدمة وحواش.

و ـ الطبيعيات والنجوم والكيمياء

ـ كلام في الخلاء: ذكر ابن أبي أصيبعة اسم هذا الكتاب ضمن مؤلفات الفارابي[1]. ولكنه بقي مفقوداً حتى سنة ١٩٥١ حين اكتشف ضمن النسخ الخطية لمكتبة كلية اللغة والتاريخ والجغرافيا بجامعة أنقرة، مجموعة «إسماعيل صائب سنسر» الرديف ١، الرقم ٣/٣٨١. وقد طبع المتن العربي لهذا الكتاب في أنقرة سنة ١٩٥١ مرفقاً بترجمتين تركية وانكليزية للدكتور ايدين صايلي ونجاتي لوغال.

ـ نكت فيما يصح وفيما لا يصح من أحكام النجوم: راوي هذه الرسالة هو إبراهيم بن عبد الله البغدادي، أحد فضلاء القرن الرابع الهجري، والعالم الرياضي الذي تباحث مع الفارابي في باب صحة أحكام النجوم. وقد ألف الفارابي رسالته هذه بطلب من إبراهيم المذكور. ووضع الفارابي في هذه الرسالة ثلاثين أصلاً، وفي آخره استنسخ بطلان أحكام النجوم منها.

طبعت في ليدن سنة ١٨٩٠ ضمن كتاب ديتريشي

---

(١) ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ج ٣ ص ٢٣٠.

«الثمرة المرضية» وطبعت في القاهرة ١٩٠٧ ضمن «المجموع للمعلم الثاني»، وأعيد طبعها سنة ١٩٤٨. وطبعت في حيدر آباد ١٩٢٦ و١٩٤٨ تحت اسم «رسالة في فضيلة العلوم والصناعات» بعد حذف ديباجة ابراهيم بن عبد الله البغدادي الذي فصَّل فيها لقاءه لأبي نصر وطلبه تأليف الكتاب. وطبعت في بومباي سنة ١٩٣٧. وترجمها ديتريشي إلى الألمانية وطبعها سنة ١٨٩٢. كما ترجمت إلى التركية بواسطة أولكان وبورسلان وطبعت عام ١٩٤١. وترجمها السيد علي أكبر الشهابي إلى الفارسية تحت عنوان «في فضيلة العلوم والصناعة» وطبعها في المجلد ١٣ من نشرة كلية الإلهيات والمعارف الإسلامية بجامعة الفردوسي بمشهد.

- مقالة في وجوب صناعة الكيمياء: نشر الدكتور ايدين صايلـي المتن العربي المنقح لهذه المقالة في أنقرة سنة ١٩٥١، وأرفقه بترجمة تركية. كما ترجمها ويدمان إلى اللغة الألمانية.

- المقالات الرفيعة في أصول علم الطبيعة: لم يرد لهذه الرسالة ذكر في كتب المتقدمين. ولاحظ الدكتوران حسين علي محفوظ وجعفر آل ياسين أن أسلوب هذه الرسالة لا يستوي مع أسلوب الفارابي في كتاباته وتعليقاته[1].

الدكتور ايدين صايلي ونجاتي لوغال طبعا المتن العربي

(١) د. حسين علي محفوظ ود. جعفر آل ياسين: مؤلفات الفارابي، ص ٢٨٣.

لهذا الكتاب مرفقاً بترجمته تركية، وذلك ضمن تاريخ الترك ج ١٥، ص ٨١ - ١٢٢ - سنة ١٩٥١.

ز - الرياضيات

- **شرح المستغلق في مصادرات المقالة الأولى والخامسة من اقليدس:** ترجمه روزنفلد إلى الروسية، وطبع ضمن آثار الفارابي الرياضية عام ١٩٧٢. وذكر شتاينشنايدر ترجمة عبرية للكتاب قام بها موسى بن تبون.

- **في بيان تساوي الزاوايا الثلاث للمثلث القائمتين:** طبع المتن العربي لهذه الرسالة في طهران ضمن كتاب الكشكول للشيخ بهاء الدين العاملي.

ح - الطب

- **رسالة في صناعة الطب:** طبع المتن العربي لهذه الرسالة مع ترجمة تركية للدكتور سهيل أنور سنة ١٩٣٨ في تركيا.

ط - الموسيقى

- **كتاب الموسيقى الكبير:** يعد هذا الكتاب من أهم الكتب العربية في الموسيقى، فقد جاء شاملاً مستوفياً لجميع

أنحاء الصناعة النظرية والعملية. وهو مؤلف ضخم له شهرة عالمية في الأوساط التي تعنى بدراسة الموسيقى العربية، نظراً لغزارة مادته وقوة أسلوبه والمذهب المنفرد الذي سلكه المؤلف في تصنيفه.

والناظر في هذا الكتاب يلمح من افتتاحيته أنه كان ملحقاً به كتاب آخر، ولكن من المؤسف أنه لم يصلنا إلا الكتاب الأول، أما الكتاب الثاني فلم يعثر عليه والأرجح أنه مفقود.

يتحدث الفارابي في الكتاب الأول عن المباحث التالية.

أ ـ المدخل الذي حكمه حكم المقدمة، وفيه مقالتان. وفي هذا القسم يتكلم الفارابي حول فلسفة الموسيقى.

ب ـ الفن، ويشتمل على مقالتين. وقد بحث في هذا القسم مسائل الصوت والأبعاد والأجناس والجموع والأغاني والمقامات والإيقاع.

ج ـ في الجزء الثاني من هذا القسم بحث في قواعد وأصول تأليف الألحان أو صناعة اللحن.

قام «لاند» بطبع الفصل الخاص بالآلات الموسيقية في ليدن عام ١٨٨٣ وذلك بمناسبة انعقاد المجمع العالمي السادس للأوسط. كما طبع «لاند» مستقلاً القسم نفسه تحت عنوان «البحث في خطوات العرب» في ليدن، وأرفقه بترجمة فرنسية

عام ١٨٨٤.

طبع المتن العربي المنقح في القاهرة عام ١٩٦٧ بشرح وتفسير للأستاذ غطاس عبد الملك خشبة والدكتور محمود أحمد الحفني. وطبع المتن الكامل مترجماً إلى الفرنسية «رودولف ارلانزة» في باريس عام ١٩٣٠ - ١٩٣٥، وقد جدد طبعه مراراً. وقد ترجم قسم من طبعة «ارلانزة» إلى اللغة الفارسية وطبع في نشرة رسالة الأونيسكو، العدد ٤٧، ص ٣١ - ٣٤. وقد ترجمت أجزاء من الكتاب إلى اللغات الالمانية واللاتينية والأسبانية والهولندية.

ي - الأخلاق والسياسة

- آراء أهل المدينة الفاضلة: ذكر ابن أبي أصيبعة أن الفارابي «ابتدأ في بغداد بتأليف كتاب المدينة الفاضلة والمدينة الجاهلة والمدينة الفاسقة والمدينة المبدِّلة والمدينة الضالة [وهذه أقسام للمدينة ذكرها الفارابي في فقرة من فقرات كتابه تحت عنوان: القول في مضادات المدينة الفاضلة] وحمله إلى الشام في أواخر سنة ٣٣٠، وتممه بدمشق في سنة ٣٣١، وحرره ثم نظر في النسخة بعد التحرير فأثبت فيها الأبواب. ثم سأله بعض الناس أن يجعل له فصولاً تدل على قسمة معانيه فعمل الفصول بمصر سنة ٣٣٧»[1].

(١) ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ج ٣ ص ٢٣١.

وقصد الفارابي من هذا الكتاب تكوين مجتمع فاضل على غرار ما فكر فيه أفلاطون في جمهوريته؛ وقد أراد مثل أفلاطون أن ينشيء مدينته وفقاً لآرائه الفلسفية ومعتقداته في السعادة والأخلاق والكون والألوهية؛ لذلك جاء كتابه في قسمين: القسم الأول نظري، يبحث فيه العقائد التي يجب أن يعتنقها أفراد المدينة الفاضلة. كما يشتمل هذا القسم على مباحث ماورائية ومباحث فلسفية تنظر في مصدر الوجود، وصفات الموجودات الثانوية، وصدور كائنات هذا العالم والعوالم الأخرى... الخ. أما القسم الثاني فهو المقصود من تأليف الكتاب، فيبحث في بناء وتصميم المدينة الفاضلة، ثم يبحث في تكوين ومصير المجتمعات المباينة للمجتمع الفاضل.

طبع هذا الكتاب للمرة الأولى المستشرق الألماني ديتريشي في ليدن سنة ١٨٩٥. وطبع في القاهرة مرتين سنة ١٩٠٦ وسنة ١٩٤٨. وطبعه ألبير نصري نادر في بيروت سنة ١٩٥٩.

ترجمه ديتريشي إلى اللغة الألمانية وطبعه في ليدن سنة ١٩٠٠. وترجمه الدكتور جعفر سجادي إلى الفارسية وشرحه وطبع ونشر من قبل الشورى العليا للثقافة والفن تحت عنوان «أفكار أهل المدينة الفاضلة». وترجمه «نفيس دانشمن» إلى التركية عام ١٩٥٠ وطبعه في اسطنبول ضمن مقالات حول الفارابي، ثم طبعه في كتاب مستقل في ١٠٨ صفحات عام ١٩٥٦.

ـ الفصول المدنية (الفصول المنتزعة): طبع في كمبردج سنة ١٩٦١. وطبعه الدكتور فوزي النجار مع مقدمة وحواشٍ في بيروت سنة ١٩٧١.

ـ في تحصيل السعادة (نيل السعادات): يعتبر كتاب تحصيل السعادة الجزء الأول من كتاب «الفلسفتين لفلاطن وأرسطو». وقد طبع القسم الأول منه في حيدر آباد سنة ١٣٤٥ هـ. ونشر الجزء الثاني المسمى «فلسفة أفلاطن» في لندن سنة ١٩٤٣. ثم نشر الجزء الثالث الدكتور محسن مهدي في بيروت سنة ١٩٦١.

ـ التنبيه على سبيل السعادة أو رسالة السعادة: طبع مرتين في حيدر آباد ضمن رسائل الفارابي الأخرى سنة ١٩٢٧ و ١٩٣١. وطبع في بومباي سنة ١٩٣٧، وفي القاهرة سنة ١٩٤٨.

توجد ترجمة عبرية له في المتحف البريطاني رقمها ٤٢٥. وقد ترجمه أولكن وبورسلان إلى التركية.

ـ رسالة في السياسة (جوامع السياسة): تحدد هذه الرسالة واجبات الإنسان نحو رؤسائه وأكفائه ومن دونه، ونحو نفسه.

طبعها لويس شيخو للمرة الأولى سنة ١٩٠١ في مجلة المشرق. ثم جدد طبعها ضمن مجموعة بعنوان «مقالات

فلسفية قديمة لبعض مشاهير فلاسفة العرب» في المطبعة الكاثوليكية للآباء اليسوعيين في بيروت سنة ١٩١١.

- السياسة المدنية: ويسمى أيضاً: «رسالة في المبادىء»، و«رسالة في قوام الأجسام»، و«مبادىء الموجودات».

يشبه هذا الكتاب كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة شبهاً كبيراً، فبعض النصوص واحدة أو متقاربة، والمحتوى متشابه جداً؛ غير أن كتاب المدينة الفاضلة أطول وأكمل.

طبع في حيدر آباد سنة ١٩٢٧، وفي بومباي سنة ١٩٣٧، وفي القاهرة سنة ١٩٤٨. ونشره الدكتور فوزي النجار مع مقدمة وحواشٍ في بيروت سنة ١٩٦٤.

ترجمة موسى بن صموئيل بن تبرون إلى العبرية في القرون الوسطى، وطبع سنة ١٨٤٩. وترجمه ديتريشي إلى الألمانية وطبعه في ليدن سنة ١٩٠٤. كما ترجمه فوزي النجار إلى الانكليزية ونشره.

- تلخيص نواميس أفلاطون (جوامع كتاب النواميس): يشتمل هذا الكتاب على مقدمة وملخص لكتب نواميس أفلاطون العشرة. ويشرح الفارابي في البدء أسلوب أفلاطون، ثم يوضح أسلوب التلخيص الذي اعتمده هو، ويبين فائدة الكتاب، ثم يفسر بإيجاز تحقيقات أفلاطون عن القوانين الإلهية اليونانية.

طبع «غبريلي» المتن العربي مع ترجمته اللاتينيـة سنة ١٩٥٢ في باريس. وطبع الدكتور عبد الرحمن بدوي المتن المنقح في كتابه «أفلاطون في الإسلام» ونشره بطهران سنة ١٩٧٣.

٣ ـ جدول مؤلفات الفارابي في المصادر الأساسية

مؤلفات الفارابي	المصادر الأساسية					
	الفهرست	طبقات الأمم	تتمة صوان الحكمة	أخبار الحكماء	عيون الأنباء	الوافي بالوفيات
إحصاء الإيقاعات				×	×	×
إحصاء العلوم		×		×	×	×
إحصاء القضايا والقياسات				×	×	×
الأخلاق				×		
اسم الفلسفة				×	×	×
أغراض أرسطوطاليس في كل واحد من كتبه				×	×	×
أغراض كتاب ما بعد الطبيعة				×	×	×
الألفاظ المستعملة في المنطق				×	×	
أنولوطيقا الأول وهو القياس					×	×
الأوسط				×	×	×
باري ارمينياس				×	×	
البرهان			×	×	×	×
تحصيل السعادة				×		
التحليل					×	×
التعليقات			×		×	×
تعليقات أنالوطيقا الأولى					×	×
تعليقة على الايساغوجي				×	×	×

مؤلفات الفارابي	المصادر الأساسية					
	الفهرست	طبقات الأمم	تتمة صوان الحكمة	اخبار الحكماء	عيون الأنباء	الوافي بالوفيات
تلخيص نواميس أفلاطون					×	×
التنبيه على سبيل السعادة					×	×
التوطئة في المنطق					×	×
الجدل				×	×	×
الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون وأرسطوطاليس				×	×	×
جوامع السياسة					×	×
الحروف				×		
الحيل الروحانية والأسرار الطبيعية				×		
الخطابة				×	×	×
الخلاء					×	
دعاء عظيم					×	×
الدعاوى القلبية (الدعاوى التنبيهية)					×	×
الرد على يحيى النحوي				×	×	×
السياسة المدنية (مبادىء الموجودات)		×		×	×	×
شرائط اليقين					×	×
شرح كتاب باري ارمينياس				×	×	
شرح كتاب العبارة				×	×	×
شرح كتاب القياس	×			×	×	×
شرح المجسطي				×	×	×

مؤلفات الفارابي	المصادر الأساسية					
	الفهرست	طبقات الأمم	تتمة صوان الحكمة	أخبار الحكماء	عيون الأنباء	الوافي بالوفيات
الشعر والقوافي					×	×
ظهور الفلسفة (اسم الفلسفة وسبب ظهورها)					×	
العلم الإلهي				×	×	×
عيون المسائل					×	×
فصوص الحكم					×	×
الفصول المدنية (الفصول المنتزعة)				×	×	×
فصول يحتاج إليها في صناعة المنطق				×	×	×
كتاب الفلسفتين (فلسفة أفلاطون وأرسطوطاليس)		×		×	×	×
قاطيغورياس	×			×	×	×
قوانين صناعة الشعر					×	×
القياس الكبير				×	×	×
ماهية النفس			×		×	×
ما ينبغي أن يقدم قبل تعلم الفلسفة				×	×	×
مبادىء آراء أهل المدينة الفاضلة			×	×	×	×
مختصر أنولوطيقا الأولى					×	×
المختصر الأوسط (كتاب في القياس)				×	×	×
المختصر الصغير في المنطق على طريقة المتكلمين				×	×	×
المختصر في القياس				×	×	×
المدخل إلى القياس (المدخل إلى علم المنطق)					×	×

مؤلفات الفارابي	المصادر الأساسية					
	الفهرست	طبقات الأمم	تتمة صوان الحكمة	أخبار الحكماء	عيون الأنباء	الوافي بالوفيات
مسائل متفرقة سئل عنها					×	
مقالة الإسكندر الأفروديسي في العقل				×	×	×
مقالة في معاني العقل				×	×	×
المقولات					×	×
الملة					×	×
المنتخب من كتاب المدخل في الحساب					×	×
الموسيقى الكبير			×	×	×	×
نكت فيما يصح وفيما لا يصح من أحكام النجوم				×	×	×
الواحد والوحدة				×	×	×
وجوب صناعة الكيمياء					×	×

الفصل الثالث

فلسفة الفارابي

١ ـ منهجه العلمي.
٢ ـ مذهبه ومنابع فلسفته وميزاتها.
٣ ـ الإلهيات عند الفارابي.
٤ ـ فلسفته السياسية.

١ ـ المنهج العلمي عند الفارابي

لا شك أن المنهج العلمي المحكم من أهم العناصر التي تميز الفيلسوف وتسلكه في خانة الإبداع والخلق الفكري الذي يميزه عن غيره من الفلاسفة في مدرسة أو مذهب فلسفي خاص به.

ولا شك أن هذا المنهج هو الفيصل الذي يفْرقُ بشكل قاطع وجازم بين الفيلسوف وبين دارس الفلسفة أو الباحث في الفلسفة من جهة، وبين الفيلسوف ومدعي الفلسفة من جهة أخرى.

وليس كلامنا عن مدرسة أفلاطونية أو أرسطية أو أفلاظونية محدثة أو فارابية أو ابن رشدية أو ديكارتية... الخ سوى إشارة إلى مذهب فلسفي جديد ـ أبدعه هذا الفيلسوف أو ذاك ـ مرتبط بمنهجية علمية صارمة تربط مختلف أجزاء فلسفته بعضها ببعض كما ترتبط حلقات السلسلة في نظام واحد، أو كما تقوم طبقات البناء الواحد على أساس متين ومدروس.

والفارابي صاحب منهج، بل هو من أهم فلاسفة

الإسلام المنهجيين إذا لم يكن أهمهم على الإطلاق. ونستطيع أن نتبين هذا انطلاقاً من نقطتين اثنتين: النقطة الأولى تصنيفه للعلوم من خلال كتابه «إحصاء العلوم» وعلاقة هذا التصنيف بفلسفته العامة. والنقطة الثانية - وهي الأهم في إيضاح منهجه - التسلسل المنطقي والربط المحكم بين مختلف أجزاء فلسفته كما يتمثل واضحاً في كتبه المختلفة المذاهب والمشارب، وخاصة في كتابه آراء أهل المدينة الفاضلة.

أهمية تصنيف العلوم وصلته بالمنهج العلمي:

لا شك أن أي تصور لتصنيفات العلوم إنما يكشف عن فلسفة معينة لصاحب التصنيف، بحيث يصدر هذا التصنيف عن فكرة منهجية تظهر بوضوح من خلال تحديد الأصول والفروع في هذا التصنيف.

وثمة فكرة جديرة بالنظر وراء اهتمام العلماء بتصنيفات العلوم، وهي التعرف على صلة العلوم وارتباطاتها فيما بينها، الأمر الذي يسمح لفريق من العلماء المتخصصين في علوم ضيقة متقاربة المجال بأن يتناولوا بالدراسة وقائع أو ظواهر واحدة، وكل منهم يعالجها من زاوية تخصصه مع وجود نظرة تكاملية من ناحية أن مجال البحث إنما يدور حول مشكلة واحدة أو ظاهرة أو واقعة بعينها. ولقد أظهر أوغست كونت في تصنيفه للعلوم تدرج العلوم المعروفة في عصره من حيث البساطة

والتعقيد، حتى انتهى تصنيفه إلى علم الطبيعة الإنسانية أو علم الاجتماع، فوجد أنه أكثر العلوم تعقيداً، ومن ثم فهو يحتاج إلى تضافر العلوم الأخرى السابقة عليه في سلم التفاضل العلمي المتجه نحو التعقيد شيئاً فشيئاً.

لهذا كله اتضحت لنا أهمية دراسة تصنيف العلوم كحلقة من حلقات المنهج العلمي طلباً لمزيد من الوضوح في مجال البحث[1].

تصنيف العلوم عند الفارابي من خلال كتابه «إحصاء العلوم»:

يذكر الفارابي في مقدمته أن قصده من هذا الكتاب إحصاء العلوم المشهورة علماً علماً، والتعريف بجمل ما يشتمل عليه كل واحد منها، وأجزاء كل ما له منها أجزاء، وجمل ما في كل واحد من أجزائه؛ ثم جعله خمسة فصول: الفصل الأول في علم اللسان وأجزائه، والثاني في علم المنطق وأجزائه، والثالث في علم التعاليم وهي العدد والهندسة وعلم المناظر وعلم النجوم التعليمي وعلم الموسيقى وعلم الأثقال وعلم الحيل، والرابع في العلم الطبيعي وأجزائه والعلم الإلهي

(١) انظر بحث محمد علي أبو ريان. حول تصنيف العلوم بين الفارابي وابن خلدون في مجلة «عالم الفكر» المجلد التاسع، العدد الأول، ص ٩٧، ٩٨.

وأجزائه، والخامس في العلم المدني وأجزائه وفي علم الفقه وعلم الكلام[1].

إذاً العلوم عند الفارابي كما جاء في هذا التقسيم ثمانية؛ وهذا التقسيم الذي اتبعه للعلوم الثمانية وفروعها وأجزائها لم يكن مجرد تقسيم عشوائي أو تعدادي بسيط، بل جاء وفقاً لموقف منهجي عام للفيلسوف. وقد حرص الفارابي على إيضاح الأساس الفلسفي الذي اعتمده لهذا التصنيف والترتيب في كتبه الأخرى، مثل: «التنبيه على سبيل السعادة»، و«تحصيل السعادة»، و«السياسات المدنية»، و«آراء أهل المدينة الفاضلة».

ونستطيع تلخيص مذهب الفارابي بهذا الخصوص في ناحيتين؛ الأولى: اعتماده في تصنيف العلوم على موقف الإنسان المعرفي من موضوعات العلوم المختلفة، حيث إن هناك صنفاً من الموضوعات تطلب المعرفة فيها لذاتها؛ والإنسان يعرف هذه الموضوعات ولكن لا دخل له في فعلها. هذا الصنف من الموجودات تدرسه العلوم النظرية.

أما الصنف الثاني من الموضوعات، فهي تلك التي تطلب من أجل المنفعة المتوخاة من تحصيلها؛ والإنسان يعرف

---

(١) انظر مقدمة إحصاء العلوم، ضمن كتاب «مؤلفات الفارابي» لحسين علي محفوظ وجعفر آل ياسين ـ ص ٢٥٥.

هذه الموضوعات ويستطيع فعلها. وهذا الصنف الثاني تبحث فيه العلوم العملية.

وقد رأى الفارابي أن العلوم العملية تأتي في المرتبة الثانية بعد العلوم النظرية، لأن هذه الأولى تتوقف على الثانية وترتكز عليها؛ فهي تابعة لها وخادمة.

أما الناحية الثانية التي تبين مذهب الفارابي في تصنيفه للعلوم، فهي موقف الفيلسوف من حيث الغاية القصوى من تحصيل العلوم؛ وهو يتجه في هذا اتجاهاً أخلاقياً عاماً، حيث يرى أن غاية الإنسان النهائية هي تحقيق السعادة فمتى حصلت له لا يسعى إلى غاية أخرى. والسعادة لا تحصل بالاتفاق ولا بالفطرة، بل تتحقق بالاكتساب من التأمل، أي من الفلسفة أو الحكمة وتأمل موضوعاتها الإلهية؛ هذا فضلاً عن أن الإنسان يطلب السعادة أيضاً من وراء ممارساته العملية في حياته، وتلك هي المنفعة القصوى التي يجنيها من معرفة العلوم العملية.

السعادة، إذن، التي هي غاية كل إنسان، تحصل بالاكتساب وتتوقف على جودة التمييز الذي يحصل بقوة الذهن التي نستفيدها من صناعة المنطق. وعلى هذا النحو يحصل الإنسان على معارف يكون قسم منها مقصوده تحصيل الجميل، وقسم آخر تحصيل النافع.

أما القسم الأول فيسمى بالفلسفة أو بالحكمة وعلومها،

وبها ينال الإنسان السعادة القصوى. وهذه العلوم التي تتبع القسم النظري في تصنيف العلوم عند الفارابي، إنما تطلب لذاتها.

وتدخل العلوم العملية، كالعلم المدني والفقه وعلم الكلام في قسم العلوم النافعة، وهي لا تطلب لذاتها، ويكون تحقيقها للسعادة عن طريق فعلها.

فإذن الغاية من تحصيل القسمين واحدة، وهي السعادة.

الترابط بين أجزاء فلسفة الفارابي:

إن أول ما يلاحظه المطلع على فلسفة الفارابي هو هذا التسلسل المنطقي والترابط المحكم والصارم بين مختلف أجزاء فلسفته؛ نعني بذلك حرص الفارابي على عدم إهمال أي نقطة من نقاط الموضوع الذي يبحث فيه، مع بذل جهده في جعل أي جزء من أجزاء فلسفته متصلاً اتصالاً وثيقاً بالاجزاء الأخرى. ويظهر هذا واضحاً في الترابط بين نواحي فلسفته النظرية والعملية، أي الماورائية والاجتماعية والسياسية بشكل خاص.

ما ذكرناه يشكل أحد أهم عناصر الفلسفة المنهجية، إذا لم يكن هو المنهج بعينه. فلننظر فيما يلي في تعريف «المنهج»

ولنحاول تطبيقه على فلسفة الفارابي.

يعرف «لالاند» المنهج والفلسفة المنهجية بقوله: إنه مجموعة عناصر يتوقف بعضها على بعضها الآخر بحيث تشكل هذه العناصر كلاً منتظماً. والفلسفة المنهجية هي مجموعة أفكار مترابطة منطقياً، وينظر إليها في اتساقها المنطقي بحيث تفسر الأفكار الأخيرة بالأفكار الأولى التي تشكل نقطة انطلاق النظام المنهجي وفرضياته. ويهتم الفيلسوف المنهجي بدقة التسلسل المنطقي الذي يحكم أفكاره، ويبقى محتفظاً بنقطة انطلاقه محاولاً فرض فكرته الأساسية. ويؤكد لالاند أن كلمة «ممنهجة» لا تعني فقط كلاً منتظماً، بل تعني بالإضافة إلى ذلك تدخل فكرة الفعل الواعي المراد والهادف الذي يتعارض مع الفعل العفوي[1].

ينطبق هذا التحديد بكل تفاصيله على الفلسفة الفارابية، وهذا ما سنحاول أن نوضحه باختصار من خلال كتابه «آراء أهل المدينة الفاضلة» الذي يعتبره أكثر الباحثين الكتاب الذي يعبر أفضل تعبير عن فلسفة الفارابي ككل.

ينقسم كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة إلى قسمين

---

(١) انظر:

La Lande: Vocabulaire technique et critique de la phlilosophie

Voir «Systématique» et «Système».

كبيرين: قسم فلسفي وقسم سياسي اجتماعي. يبحث القسم الأول ـ وهو الأكبر ـ في الموجود الأول، وفي نفي الشريك عنه، ونفي الضد، وفي صفات الإله وعلمه وأنه حق وحياة وحكمة، ويبين صدور الموجودات ومراتبها من هيولانية وإلهية، ويوضح حركات الأجسام السماوية وغايتها، وأسباب حدوث الصورة والمادة الأولى، ثم يعلل تعاقب الصور على المادة. أما القسم الثاني فيرتكز على الأول، ويبحث فيه الفارابي في احتياج الإنسان إلى التعاون، ثم يذكر المدينة الفاضلة وأضدادها.

فالقسم الأعظم من كتاب المدينة الفاضلة مخصص إذن للبحث في الإلهيات لا في السياسات، لأن رأي الفارابي في المدينة الفاضلة ناتج من نظرياته الفلسفية في العقول السماوية وصدور الموجودات عن الخالق، وعلاقة الأكوان بعضها ببعض. وهذا يوضح ما قلناه من أن المنهج عبارة عن ارتباط أجزاء فلسفة ما بعضها ببعض من جهة، ومن جهة ثانية تدخل فكرة الفعل الواعي المراد والهادف الذي يتعارض مع الفعل العفوي[1]. وقد سبق وتكلمنا عن هدف الفارابي الواعي من سياساته في الفصل الأول من هذا الكتاب[2] أما ارتباط إلاهياته بسياساته واجتماعياته، فيتبدّى أكثر ما يتبدّى عند

---

(١) راجع تعريف «لالاند» للمنهج في الصفحة السابقة.

(٢) راجع: «عصر الفارابي وبيئته وتأثيرهما على فلسفته» ص ٣٣ وما بعدها من هذا الكتاب.

مقايسته بين الجسد والدولة وبين الدولة والكون[1]؛ يقول الفارابي: «وكما أن البدن أعضاؤه مختلفة متفاضلة الفطرة والقوى، وفيها واحد رئيس وهو القلب، وأعضاؤه تقرب مراتبها من ذلك الرئيس، وكل واحد منها جعلت فيه بالطبع قوة يفعل بها فعله ابتغاء لما هو بالطبع غرض ذلك العضو الرئيس... فكذلك المدينة أجزاؤها مختلفة الفطرة، متفاضلة الهيئات، وفيها إنسان هو رئيس وآخر يقرب مراتبها من الرئيس»[2]. إن في الجسد أعضاء تقوم بوظائفها ابتغاء غرض العضو الرئيس، وأعضاء تفعل أفعالها على حسب أغراض الأعضاء الأولى؛ فمن الأعضاء ما هو قريب من القلب يخدمه في غرضه، ومنها ما هو بعيد عنه يخدم الأعضاء الأولى في أغراضها؛ فالأعضاء الأولى تخدم ولا ترأس أصلاً. إن تعاون أعضاء المدينة يشبه تعاون أعضاء الجسد، فالأفراد الذين يلازمون الرئيس يخدمونه في أغراضه ويكونون في المرتبة الأولى، والأفراد الذين في المرتبة الثانية يخدمون أغراض المرتبة الأولى؛ وهكذا تترتب أجزاء المدينة إلى أن تنتهي إلى أعضاء يَخدمون ولا يُخدمون ويكونون في أدنى المراتب.

ولكن المشابهة بين الجسد والدولة ليست مطلقة، فإن

---

(١) هذا عين ما ذهب إليه أفلاطون في كتابه «الجمهورية».

(٢) آراء أهل المدينة الفاضلة: ص ١١٨، ١١٩ ـ دار المشرق بيروت، ط ٥ ١٩٨٦.

أفراد المدينة يفعلون بإرادتهم، بينما خلايا البدن تفعل بقوى طبيعية؛ لذا يستدرك الفارابي فيقول: «غير أن أعضاء البدن طبيعية، والهيئات التي لها قوى طبيعية؛ وأجزاء المدينة وإن كانوا طبيعيين، فإن الهيئات والملكات التي يفعلون بها أفعالهم للمدينة ليست طبيعية بل إرادية»[1].

ولما كان غرض الفارابي في مدينته الفاضلة إقامة نظام مطلق يكون الحكم فيه لرئيس يرأس الجميع من غير أن يكون مرؤوساً، فإنه يعود إلى تشبيه البدن بالدولة، فيقول: «وكما إن العضو الرئيس في البدن هو بالطبع أكمل أعضائه وأتمها في نفسه وفيما يخصه... كذلك رئيس المدينة هو أكمل أجزاء المدينة فيما يخصه... وكما إن القلب يتكون أولاً ثم يكون هو السبب في أن يكون سائر أعضاء البدن... كذلك رئيس هذه المدينة ينبغي أن يكون هو أولاً، ثم يكون هو السبب في أن تحصل المدينة وأجزاؤها»[2].

ومن مقايسة البدن بالدولة، ينطلق الفارابي إلى مقايسة الدولة بالكون والموجودات، فيرى أن المدينة الفاضلة هي التي ترتبت أعضاؤها على صورة شبيهة بترتيب الموجودات واتصالها بعضها ببعض؛ يقول: «وتلك أيضاً حال الموجودات، فإن

---

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة: ص ١١٩.

(٢) آراء أهل المدينة الفاضلة: ص ١٢٠.

السبب الأول نسبته إلى سائر الموجودات كنسبة ملك المدينة الفاضلة إلى سائر أجزائها»[1]، «فعلى هذا الترتيب تكون الموجودات كلها تقتفي غرض السبب الأول، فالتي أعطيت كل ما به وجودها من أول الأمر فقد احتذى بها من أول أمرها حذو الأول ومقصده، فعادت وصارت في المراتب العالية، وأما التي لم تعط من أول الأمر كل ما به وجودها فقد أعطيت قوة تتحرك بها نحو ذلك الذي تتوقع نيله، وتقتفي في ذلك ما هو غرض الأول. وكذلك ينبغي أن تكون المدينة الفاضلة، فإن أجزاءها كلها ينبغي أن تحتذي بأفعالها حذو مقصد رئيسها الأول على الترتيب»[2].

معنى هذا بكل وضوح أن العلم السياسي والاجتماعي عند الفارابي جزء من العلم الميتافيزيقي، لا بل إن مدينته الفاضلة هي نتيجة من نتائج فلسفته الكونية[3]، ورأيه في

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة: ص ١٢١.

(٢) آراء أهل المدينة الفاضلة: ص ١٢٢.

(٣) هذا لا يناقض ما ذهبنا إليه في الفصل الأول من هذا الكتاب من أن فلسفة الفارابي النظرية جاءت نتيجة لآرائه السياسية؛ لأننا إذا انطلقنا في تحليلنا من وجهة نظر دراسية بحتة فإننا سنبني الآراء السياسية والاجتماعية لأي فيلسوف كان استناداً إلى آرائه النظرية، لأننا سنعتبر آراءه النظرية في هذه الحال هي السابقة ـ باعتبار فرض أننا نضع جانباً بيئة الفيلسوف وعصره ـ. أما إذا درسنا الفيلسوف دراسة مكتملة الجوانب، فإننا سنأخذ بعين الاعتبار بيئة الفيلسوف وتأثيرها على فكره، وهذا يجرنا إلى القول =

مراتب الموجودات وارتقائها حتى تنتهي إلى العقل الفعال وتتصل بالإله. فكما أن الإله هو ملك السماء والعالم ومنظم الكون ومرتب الموجودات، كذلك الملك الفيلسوف أو النبي هو الذي ينظم المدينة ويدبرها. وكما أن للكواكب والأفلاك مراتب ودرجات تشبه ترتيب قوى النفوس ودرجاتها، فكذلك جسد الإنسان تتعاون أعضاؤه كتعاون أعضاء المدينة واتصالهم برئيسهم. فالكون والمدينة الفاضلة والإنسان حلقات ثلاث في سلسلة واحدة؛ وكما تتسق الموجودات وتنتظم في سلك واحد، كذلك تتصل السياسة بالفلسفة وتنطبق الفلسفة على الوجود.

وسواء اعتبرنا أن ميتافيزيقا الفارابي سابقة على سياسته، أو سياسته سابقة على ميتافيزيقاه ومؤثرة عليها، فإننا لا نستطيع إلا أن نرى أن هذين القسمين من فلسفته طرفان لسلسلة واحدة نصل إلى أي منهما انطلاقاً من الآخر. وهذا هو الذي جعلنا نعتبر الفارابي فيلسوفاً منهجياً من الدرجة الأولى[1].

= بتأثير البيئة والمجتمع على تكون الآراء النظرية للفيلسوف.

(١) راجع تعريف لالاند للفلسفة المنهجية ص ٨٥.

٢ ـ مذهبه ومنابع فلسفته وميزاتها

أ ـ مذهبه:

يُعتبر الفارابي أول واضع لأسس مذهب الأفلاطونية المحدثة في صورته الإسلامية، هذا المذهب الذي تنتسب إليه المدرسة التي عرفت في الإسلام باسم «مدرسة الفلاسفة». وقبل الفارابي كانت فلسفة الكندي تحتوي على ملامح أفلاطونية محدثة واضحة، إلا أن السمة الغالبة على فلسفته كانت إسلامية، مع أنها لم تخل من بعض الملامح الأرسطوطالية. وإذا كان الكندي هو الممهد لهذه المدرسة والفارابي هو واضع أسسها، فإن ابن سينا هو الذي وصل بها إلى أكمل صورة فيها بعد بحيث اعتبر أشهر عَلَم في تاريخ مدرسة الفلاسفة.

هذه المدرسة لم تخل من خلافات بين أعضائها؛ وقد حاول دي بور «de Bore» في كتابه عن تاريخ الفلسفة الإسلامية أن يدل على مواطن الخلاف بين أبي نصر وغيره من مشاهير هذه المدرسة، وخاصة الرازي الذي عاصره؛ فيرى دي بور أن الخلاف بينهما ينحصر في أن مذهب أبي نصر يعتمد

على القياس والنظر ويقوم بأكمله على المنطق الخالص، بينما تعتمد فلسفة الرازي على التجربة والاستقراء وتتجه دائماً نحو الأمور المادية المشخّصة. ولكن كارا دي ڤو «Carra de Vaux» يخالفه ي ذلك، فيرى أنه ليس هناك حقيقة مذهبين مختلفين، لأن مذهبيهما شقان أو مظهران لمذهب واحد أعم منهما؛ فقد تناول الرازي الجوانب المادية المشخصة من المذهب لأنه كان طبيباً وطبيعياً مشهوراً، بينما تناول الفارابي الجوانب المجردة منه لأنه كان أميل إلى المنطق والرياضيات والأنظار الصوفية؛ ونجد هذين الشقين ملتئمين في فلسفة ابن سينا[1].

ثم يتابع «دي ڤو» محاولاً إظهار الاختلافات بين أعضاء هذه المدرسة، فيشير إلى أن هناك فرقاً واضحاً بين أبي نصر وابن سينا في موقف التصوف لدى كل منهما. فالتصوف لا يظهر في مذهب ابن سينا إلا في آخره تاجاً يتوِّجُه، وهو جزء منفصل تمام الانفصال عما عداه من أجزاء مذهبه، وقد عالجه بمهارة فائقة على أنه فصل من فصول فلسفته التي كان عليه أن يبسطها من وجهة موضوعية بحتة. والأمر على نقيض ذلك عند الفارابي، فالتصوف يتخلل جميع مذهبه[2]، وعبارات المتصوفة

(١) دائرة المعارف الإسلامية (الطبعة العربية) ج ٢ ص ٦.

(٢) وإلى هذا ذهب أيضاً هنري كوربان في كتابه «تاريخ الفلسفة الإسلامية» ـ انظر ص ٢٤٤ وما بعدها من المرجع المذكور ـ منشورات عويدات ١٩٦٦.

شائعة تقريباً في كل أقواله، وكأنما التصوف عنده ليس نظرية من النظريات وإنما هو حالة ذاتية، وقد ساهمت هذه الحالة الذاتية في جعل مذهبه غامضاً بعض الشيء.

ويتابع «كارا دي ڤو» قائلاً: ومن المعروف أن ابن سينا أكثر وضوحاً وأسد منهجاً وأقوم نظاماً من الفارابي، وقد بلغت الفلسفة الإسلامية بمصنفاته إلى أكمل صورها؛ نلمس هذا التباين في وضوح الفكرة عند تعرضهما لمسألة هامة هي مسألة خلود كل نفس على انفرادها؛ فالإنسان في الحقيقة هو النفس الناطقة أو «العقل» الذي يشرف عليه عالم الروح والمعاني أي «العقل الفعال» وذلك العقل هو الذي يبقى من الإنسان بعد موته. ولكن هل يبقى متحداً بالعقل الفعال أم يظل مستقلاً بذاته حافظاً لمشخصاته؟ كتب أبو نصر بعض فقرات على وجه يجعلنا نعتقد بأنه كان من أنصار الرأي الأول، ومع ذلك فلا سبيل إلى الشك في أنه كان يعتقد بخلود كل نفس على انفرادها، فهناك في كتابه «المدينة الفاضلة» فقرة يبين فيها أن النفوس الخيرة تصل إلى المدينة السماوية، وأن كل واحدة منها تذوق من اللذة ما يعدل عدد النفوس كلها[1]. وقد زعم ابن

(١) من المعروف أن الفارابي يقرر أن مصير الأنفس الفاضلة بعد مفارقتها الجسد يختلف عن مصير مضاداتها، فهو يرى أن النفوس الفاضلة التي أدركت حقيقة السعادة واتحدت بالعقل الفعال تبقى بقاء أبدياً في العالم العقلي، وكلما لحقت بها نفوس أخرى من سنخها كلما ازدادت لذتها وسعادتها. أما =

طفيل أيضاً ـ وكان لا يميل إلى أبي نصر على ما يظهر ـ أن فيلسوفنا كان متشككاً في خلود كل نفس على انفرادها، وهذا الاتهام يجب أن يعزى سره إلى بعض فقرات كتبها الفارابي على وجه ناقص غامض.

ويشير «دي ڤو» إلى أن «دي بور» يرى فارقاً آخر بين الفارابي وغيره من فلاسفة مدرسته، وهو أن ابن سينا لم يجعل المادة صادرة عن الله كما جعلها الفارابي، فيقول إن الفارابي تصور المادة على أنها فائضة عن الله بتنقلها في أوساط روحية مختلفة. فيفنّد «دي ڤو» هذا الرأي بقوله إن الفارابي في رسالته المسماة مبادىء الموجودات يذكر سلسلة المبادىء على وجه يجعلها أشبه شيء بالفيض، إذ يفيض عن الله العقل الأول أو العلة الأولى، ويفيض عن هذه عقول الأفلاك على ترتيبها وآخرها العقل الفعال، ويتلو ذلك النفس الكلية ثم الصورة ثم المادة آخر الأمر. وتتمشى إلهيات ابن سينا مع هذا الترتيب. والمادة هنا هي جوهر العالم الذي يحمل إمكانه، فالعالم يبدأ وجوده من هذه المادة وليس يخرج مباشرة من العدم الصرف، والأفلاك السماوية التي تستمد حياتها من نفوسها إنما قد حركها المحرك

= نفوس أهل المدن الجاهلة، فلما لم تبلغ إلى هذا المقام فإنها تصير إلى العدم، أما أجسامها فتنحل إلى عناصرها الأصلية وتدخل في تركيب الحيوان وغير الحيوان ثانية. (انظر المدينة الفاضلة: ص ١٣٧، ١٣٨ و١٤٢ ـ دار المشرق).

الأول، وليس هذا المحرك هو الله نفسه ولكنه العقل الأول الصادر عنه.

وحاول الفارابي التوفيق بين أرسطوطاليس وأفلاطون في مسألة قدم العالم؛ ففي رسالته المسماة «الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون الإلهي وأرسطوطاليس» زعم أن أرسطو لم يعتقد بقدم العالم، فالخالق أبدع العالم دفعة واحدة في غير زمن ثم حركه المحرك الأول فنشأ الزمان عن حركة الأفلاك؛ وبعبارة أخرى يكون الزمان متأخراً بالذات عن وجود العالم بالفعل[1]. ومع هذا فإن فلاسفة هذه المدرسة قد ذهبوا إلى أن اللاتناهي من جهة الماضي أمر ممكن؛ فوفقاً لابن سينا لا يمكن

---

(١) يقول الفارابي: «ومما دعاهم إلى ذلك الظن أيضاً [أي أن أرسطوطاليس يرى بأن العالم قديم] ما يذكره في كتاب السماء والعالم أن الكل ليس له بدء زماني، فيظنون عند ذلك أنه يقول بقدم العالم. وليس الأمر كذلك، إذ قد تقدم فبين في ذلك الكتاب وغيره من الكتب الطبيعية والإلهية، أن الزمان إنما هو عدد حركة الفلك وعنه يحدث، وما يحدث عن الشيء لا يشتمل ذلك الشيء. ومعنى قوله إن العالم ليس له بدء زماني، أنه لم يتكون أولاً فأولاً بأجزائه كما يتكون البيت مثلاً، أو الحيوان الذي يتكون أولاً فأولاً بأجزائه، فإن أجزاءه يتقدم بعضها بعضاً في الزمان. والزمان حادث عن حركة الفلك، فمحال أن يكون لحدوثه بدء زماني. ويصح بذلك أنه إنما يكون عن إبداع الباري، جل جلاله، إياه دفعة بلا زمان، وعن حركته حدث الزمان». (كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين: ص ١٠١ ـ المطبعة الكاثوليكية بيروت ١٩٦٠).

أن يوجد في آن واحد بالفعل عدد لا يتناهى، ولكن يمكن أن يوجد عدد لا يتناهى إذا لم تكن أجزاؤه موجودة معاً بالفعل في آن واحد، فيمكن أن يقال إن الأفلاك السماوية قد تحركت حركات غير متناهية في عددها في الماضي، وعلى هذا فالزمان قديم. ولكن يجابه هذا الرأي مشكلة، وهي أن نفوس الأشخاص الذين انقضت حياتهم لا تزال باقية بالفعل لأنها غير فانية، وعلى هذا يكون هناك عدد لا يتناهى من الأنفس موجود بالفعل في آن واحد. والفارابي في رسالته «المدينة الفاضلة» يتحدث مع ذلك عن النفوس في العالم الآخر كما لو كان عددها متناهياً[1].

ب ـ منابع فلسفته:

كان للفارابي منبعين أساسيين يستمد منهما فلسفته: الأول الإسلام، والثاني الفلسفة اليونانية المتمثلة بأفلاطون وأرسطو إضافة إلى مدرسة الإسكندرية المتمثلة بأفلوطين وأتباع المدرسة الأفلاطونية الجديدة.

أما اعتبارنا الإسلام منبعاً أساسياً لفلسفة الفارابي، فهذا شيء طبيعي لا يحتاج إلى تحليل أو تعليل؛ ذلك لأن أبا نصر وإن كان يعتبر مؤسس الفلسفة ـ بمعناها اليوناني الواسع ـ في

(١) انظر: كارا دي فو ـ دائرة المعارف الإسلامية ج ٢ ص ٦ ـ ٨.

الثقافة الإسلامية، فإنه لم يخرج عن كونه مسلماً، نشأ في بيئة إسلامية، واطلع على المبادىء والعلوم الإسلامية ـ كأي مثقف مسلم ـ قبل أن يبدأ في التفلسف.

أما تأثره بالفلسفة اليونانية فيتمثل في ثلاثة اتجاهات؛ فهو من جهة تلميذ لأفلاطون في الأخلاق والسياسيات والإلهيات، وهو من جهة ثانية ذو نزعة أرسطية في المنطق والطبيعيات وفي مبادىء ما بعد الطبيعة، وتابع من جهة ثالثة مدرسة الأفلاطونية الجديدة في نظرية الخلق والصدور.

لقد كان تأثر الفارابي وموقفه من الفلسفة اليونانية يندرج ضمن إطار الموقف الإيجابي الذي اتخذه صنف من علماء المسلمين تجاه العلوم الدخيلة على الإسلام، فنظر هؤلاء نظرة منفتحة إلى ما وجدوه لدى الغير من معرفة وحكمة، وأظهر لهم اطلاعهم على الإرث اليوناني مدى قدرة العقل على التوصل إلى الحقيقة واليقين دونما حاجة إلى شرع أو توقيف، واقتنعوا بإمكان الإنسان التمييز بين الحسن والقبيح والمحمود والمذموم؛ وأدى ذلك بهم بالتالي إلى الاقتناع بأن الحق لا يرتبط بعصر أو عنصر أو دين. وقد عبر ابن رشد عن هذا الموقف أفضل تعبير بدعوته إلى النظر إلى أقوال الغير بمعزل عن ملة أصحابها[1].

(١) يقول ابن رشد: «وإذا تقرر أنه يجب بالشرع النظر في القياس العقلي وأنواعه كما يجب النظر في القياس الفقهي، فبيِّنٌ أنه إن كان لم يتقدم أحد =

وعلى الرغم من تأثر الفارابي المزدوج بالإسلام وبالفلسفة اليونانية، فإن المطلع على فلسفته لا يستطيع إلا أن يرى تفرده في مذهب خاص به. ولا يستطيع أي دارس لجميع نواحي فلسفته أن يدعي أنها تجري في مجرى الفلسفة اليونانية ولا أن يقول إنها تلتزم كلياً بتعاليم الدين الإسلامي. فهو يخرج عن هذا وذاك في كثير من آرائه؛ فهو من جهة ألف كتابه «آراء أهل المدينة الفاضلة» فحاكى في أجزاء كثيرة منه أفلاطون في

= ممن قبلنا بفحص عن القياس العقلي وأنواعه، أنه يجب علينا أن نبتدىء بالفحص عنه، وأن يستعين في ذلك المتأخر بالمتقدم حتى تكمل المعرفة به. فإنه عسير أو غير ممكن أن يقف واحد من الناس من تلقائه وابتداءً على جميع ما يحتاج إليه من ذلك، كما أنه عسير أن يستنبط واحد جميع ما يحتاج إليه من معرفة أنواع القياس الفقهي، بل معرفة القياس العقلي أحرى بذلك، وإن كان غيرنا قد فحص عن ذلك، فبين أنه يجب علينا أن نستعين على ما نحن بسبيله بما قاله من تقدمنا في ذلك؛ وسواء كان ذلك الغير مشاركاً لنا أو غير مشارك في الملة؛ فإن الآلة التي تصح بها التذكية ليس يعتبر في صحة التذكية بها كونها آلة المشارك لنا في الملة أو غير مشارك إذا كانت فيها شروط الصحة وأعني بغير المشارك من نظر في هذه الأشياء من القدماء قبل ملة الإسلام. وإذا كان الأمر هكذا، وكان كل ما يحتاج إليه من النظر في أمر المقاييس العقلية قد فحص عنه القدماء أتم فحص، فقد ينبغي أن نضرب بأيدينا إلى كتبهم، فننظر فيما قالوه من ذلك؛ فإن كان كله صواباً قبلناه منهم، وإن كان فيه ما ليس بصواب نبهنا عليه». (انظر: كتاب فصل المقال، ص ٣١، ٣٢ ـ المطبعة الكاثوليكية ببروت ـ ١٩٦١).

جمهوريته، وأبعد منه ما لا يتفق مع الإسلام اتفاقاً واضحاً كالاشتراك في النساء والأولاد والأموال؛ ثم زاد عليه أشياء كثيرة من تعاليم الإسلام، كالشرط الذي استمده من الدين وهو أنه لا بد لرئيس المدينة الفاضلة أن يسمو إلى درجة العقل الفعال.

ومن جهة ثانية نرى نظريته في الفيض تنتهي إلى نتائج تتصادم مع الشرع، كقدم العالم، وعدم عناية الكائن الأول بالعالم، وعدم بعث الأجساد.

كل هذا يجعلنا نقول بأن هناك مصدراً ثالثاً استمد منه الفارابي فلسفته؛ هذا المصدر هو عقله الذي أتاح له إبداع فلسفة متميزة قلما نجد فيلسوفاً آخر جاء بعده لم يقتبس من أفكارها ويستمد من معينها.

ج - ميزات فلسفته:

تتميز فلسفة الفارابي بعدة عناصر، بعضها يغلب على مجمل فلسفته، وبعضها نجده متناثراً هنا أو هناك في كتبه ورسائله. وأهم ما يميز فلسفة أبي نصر اتجاهه التوفيقي بين فلاسفة اليونان بعضهم مع بعض من جهة، وبين الدين والفلسفة من جهة أخرى. ولكن قبل الدخول في هذا الموضوع سنعرض باختصار لمسألتي المثالية والروحانية كما تظهران في بعض كتبه.

أولاً ـ مثاليته: تتجلى مثالية الفارابي خاصة في مدينته الفاضلة التي استوحاها من معلمه أفلاطون. لقد انطلق أبو نصر من المجتمع الذي يعيش فيه والناس الذين يخالطهم ليرتفع إلى مستوى مجتمع مثالي يريد أن يحققه في مدينة فاضلة ذات لون واحد لا تضم بين جدرانها سوى مجموعة من صفوة أخيار البشر. ووضع في مقابل هذه المدينة مدناً مضادة تضم كل واحدة منها مجموعة من الناس يتلونون بلون المجتمع الذي يعيشون فيه؛ فأهل المدينة الجاهلة لم يعرفوا السعادة الحقيقية، واعتقدوا أن غاية الحياة في سلامة البدن، واليسار، والتمتع باللذات، والانقياد إلى الشهوات، وأن يكون الإنسان مكرماً معظماً. وأهل المدينة الفاسقة هم الذين عرفوا السعادة والله، ولكن جاءت أفعالهم أفعال أهل المدن الجاهلة. وأهل المدينة المبدلة هم الذين كانت لهم آراء أهل المدينة الفاضلة، ولكن تبدلت فيها بعد وأصبحت آراء فاسدة. أما أهل المدينة الضالة فهم الذين يعتقدون آراء فاسدة في الله والعقل الفعال، ويكون رئيسهم ممن أوهم أنه يوحي إليه وهو ليس كذلك[1].

إذاً، نحن هنا أمام أربعة أصناف متخيَّلة من المجتمعات لا يمكن تصور تحققها في الواقع؛ لقد فات الفارابي أن الخير والشر لا بد وأن يتواجدا سوية في أي مجتمع كان، بل

---

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة: ص ١٣١ ـ ١٣٣.

لا بد وأن تتصارع مختلف أنواع المشاعرِ من خيرة وشريرة في نفس الفرد الواحد من البشر؛ فلا خير بالمطلق إلا الملائكة والأنبياء، ولا شرير بالمطلق إلا الأبالسة والشياطين. ومن الواضح أن الفارابي لم يقصد في كتابه «آراء أهل المدينة الفاضلة» التحقيق الفعلي لمجتمع لا يضمّ سوى هذا الصنف أو ذاك من مخلوقات الله.

وظهرت مثاليته أيضاً في اختياره لرئاسة المدينة الفاضلة فيلسوفاً أو نبياً اجتمعت فيه اثنتا عشرة خصلة حددها في كتابه[1]، أي إنسان تحققت فيه الإنسانية على أكملها، وغاب عنه أن الفلاسفة والأنبياء لا يوجدون في كل عصر. ولكنه يستدرك فيعترف بصعوبة اجتماع كل هذه الخصال في إنسان واحد، فيدعو في هذه الحالة إلى اشتراك أكثر من شخص واحد في حكم المدينة الواحدة، فيقول: «فإذا لم يوجد إنسان واحد اجتمعت فيه هذه الشرائط ولكن وجد اثنان، أحدهما حكيم والثاني فيه الشرائط الباقية، كانا هما رئيسين في هذه المدينة. فإذا تفرقت هذه في جماعة، وكانت الحكمة في واحد والثاني في واحد والثالث في واحد والرابع في واحد والخامس في واحد والسادس في واحد، وكانوا متلائمين، كانوا هم الرؤساء الأفاضل»[2]. ولكن إذا راجعنا الخصال التي اشترطها نرى

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة: ص ١٢٧ ـ ١٢٩.
(٢) آراء أهل المدينة الفاضلة: ص ١٣٠.

إحداها مثلاً «أن يكون تام الأعضاء، قواها مؤاتية أعضاءها على الأعمال التي شأنها أن تكون بها؛ ومتى هم بعضو ما من أعضائه عملاً يكون به فأتى عليه بسهولة»[1]. ونرى الأخرى: «أن يكون غير شره على المأكول والمشروب والمنكوح»[2]. ونرى ثالثة: «أن يكون محبّاً للصدق وأهله، مبغضاً للكذب وأهله»[3].. إلى آخر هذه الخصال؛ فإذا ما جارينا الفارابي فالذي سيحصل أنه لو افترضنا أن هناك إنساناً لا يملك من الخصال الحميدة سوى كونه تام الأعضاء قويًّا، فإنه سيكون مناسباً للمشاركة في حكم دولة، حتى ولو كان أبله معتوهاً. ثم لنتصور بعد ذلك مجلساً رئاسيّاً يضم اثني عشر عضواً، كل عضو منه يحوز على خصلة واحدة من الخصال التي اشترطها الفارابي ولا يملك بالمقابل أية خصلة من الخصال الباقية؛ هل سينجح هؤلاء في حكم الدولة؟ ماذا سيكون مثلاً دور الرجل الذي يتصف بكونه غير شره على المأكول والمشروب والمنكوح في السلطة؟ وماذا سيكون دور القوي التام الأعضاء؟ من المؤكد أن مدينة يحكمها مجلس رئاسي هذه صفته، ستكون مدينة شوهاء، ولن تكون بالطبع مدينة فاضلة.

لقد شطح الفارابي بعيداً في مثاليته وفي بعده عن الواقع،

(١) المصدر السابق: ص ١٢٧.
(٢) المصدر السابق: ص ١٢٨.
(٣) المصدر السابق: ص ١٢٨.

ولـم يجيء كتابه في الحقيقة سوى تعبير عن أمنية لعله ذاته كان يعـرف أنها لن تتحقق. وهذا الكتاب لا يعبر عما يمكن أن يكون، بل عما يجب أن يكون. وهذه هي المثالية بعينها.

ثانياً ـ روحانيته[1]: نعني بروحانية الفارابي هنا تلك الناحية من اهتماماته بالعلوم الخفية الغير برهانية من تنجيم وسحر وطلسمات وغير ذلك، إضافة إلى كلامه عن الكائنات الخفية من الملائكة والجن وغيرها وقد وردت جميعها إما ضمن كتب ورسائل مستقلة، وإما في ثنايا كتبه ورسائله وأجوبته على المسائل التي كانت تطرح عليه.

وقد تطرق الفارابي إلى هذه المواضيع من خلال كتب ورسائل تنسب إليه، منها كتاب في النجوم وآخر في الرؤيا وثالث في الجن وحال وجودهم، كما إن له كلاماً في الجن ومقالة في أحكام النجوم وكلاماً في الرؤيا ثم مقالة في وجوب صناعة الكيمياء والرد على مبطليها. وينسب أيضاً إلى الفارابي رسالة في الفراسة ـ والتي هي عبارة عن الاستدلال بالأحوال الظاهرة عن الأخلاق الباطنة كما يقول الفارابي ـ ورسالة أخرى عنوانها «نكت فيما يصح وفيما لا يصح من أحكام النجوم»، ورسائل

(١) استفدنا في هذه الفقرة من بحث لأحمد الزين تحت عنوان «العلوم والكائنات الخفية عند أبي نصر الفارابي» نشره في مجلة المقاصد البيروتية (العددان ٣٠، ٣١ ـ ت ١، ت ٢ ـ ١٩٨٤).

أخرى تدخل ضمن هذا الموضوع[1].

ويمكن دراسة الناحية الروحانية عند الفارابي تحت أربعة عناوين: الملائكـة، والجن، والعلوم الخفية التي تبحث في موضوعين: الاتصال والإشراق وتأثير العالم العلوي بالسفلي، وعلم أحكام النجوم.

ـ الملائكة والوحي والرؤيا: يرى الفارابي أن النفس تتصل بالعقل الفعال لتطلع على المغيبات، ويكون الاتصال إما عن طريق المخيلة أثناء النوم، وإما في اليقظة كما يحدث مع الأنبياء. فالحواس تتعطل عن العمل خلال النـوم، فتتجه النفس إلى ما وراء الحس لتتصل بالعقل الفعال، فتدرك ما يخصها من مغيبات. فإذا كانت الرؤيا جزئية فإنه لا يعوزها التعبير، أما إذا كانت كلية يلبسها الحس المشترك ثوباً حسياً، وبالتالي فلا مناص من التعبير. وهذا الحس هو الذي يترجم عن الرؤيا الصادقة، ويعاونه الخيال في ذلك.

ومن جهة ثانية، يحدد الفارابي المبادىء التي بها توجد سائر الموجودات، فيعتبر «الاسباب الثواني» من هذه المبادىء هي الملائكة، فيقول: «وعدد الثواني عدد الأجسام السماوية، والثواني هي التي ينبغي أن يقال فيها الروحانيون والملائكة وأشباه ذلك» إلى أن يقول: «والعقل الفعال هو الذي ينبغي أن

(١)راجع مؤلفات الفارابي في الفصل الثاني من هذا الكتاب.

يقال إنه الروح الأمين وروح القدس. . . ويسمى الملكوت وأشباه ذلك من الأسماء»[1].

ويقدم لنا الفارابي، من جهة أخرى، تعريفات للملائكة وشروحات عن الوحي تختلف عن التعريف السابق، فيقول: «الملائكة صور علمية، جواهرها علوم إبداعية، ليست كألواح فيها نقوش أو صدور فيها علوم، بل هي علوم إبداعية قائمة بذاتها تلحظ الأمر الأعلى، فينطبع في هوياتها ما تلحظ وهي مطلعة. لكن الروح القدسية يخاطبها في اليقظة، والروح النبوية تعاشرها في النوم»[2]. نستنتج من ذلك أن الفارابي يعتبر الملائكة قوة إبداعية قائمة بذاتها، منتظرة أمر ربها لتبلغه إلى الروح النبوية التي تكون مستعدة لقبول المعلومات مباشرة، وهذه المعلومات تأتي على شكل «فيض» دفعة واحدة دون ترتيب قياسي، لتنتقل هذه المعلومات فيما بعد إلى الروح القدسية الإنسانية التي تقبل المعلومات بالواسطة ـ كما يقول الفارابي ـ.

بالإضافة إلى ذلك، نجد الفارابي يتكلم عن أرواح أخرى نعتها «بالعامية» منشغلة بحاجيات البدن وشواغله من شهوة وغضب وسهو، مما يجعلها بعيدة عن الذكر والتفكير ولا

---

(١) مجلة المقاصد: ع ٣٠، ٣١ ـ ص ١١٨.
(٢) المرجع السابق: ص ١١٨، ١١٩.

يستقر لها قرار. كذلك، فإنه يعتبر اللوح والقلم ملائكة وأنهما ليسا بآلات جمادية، فيقول: «لا تظن أن القلم آلة جمادية، واللوح بسيط، والكتاب نقش مرقوم، بل القلم ملك روحاني، والكتابة تصوير الحقائق...»[1].

- الجن: ورد ذكر الجن في رسائل الفارابي بشكل عابر، وضمن جواب عن إحدى المسائل الموجهة إليه عن ماهية الجن، فأجاب: «الجن حي غير ناطق غير مائت، وذلك على ما توجبه القسمة التي تبين منها حد الإنسان المعروف عند الناس، أعني الحي الناطق المائت؛ وذلك أن الحي منه ناطق مائت وهو الإنسان، ومنه ناطق غير مائت وهو الملك، ومنه غير ناطق مائت وهو البهائم، ومنه غير ناطق غير مائت وهو الجن»[2].

غير أن السائل يعترض على هذا التعريف للجن بأنه مناقض لقوله تعالى في الآية الكريمة: ﴿قل أوحي إليّ أنه استمع نفر من الجن فقالوا إنا سمعنا قرآناً عجباً﴾. وفحوى هذا الاعتراض أن القرآن أثبت للجن سمعاً وكلاماً، وتعريف الفارابي الجن بأنه غير ناطق يناقض هذا. فيجيب الفارابي بأن السمع والكلام يمكن وجودهما للحي من حيث هو حي، لأن القول والتلفظ غير التمييز الذي هو النطق. ثم إن كثيراً من البهائم ذات حياة ولكنها لا تتمتع بالكلام.

(١) المرجع السابق: ص ١١٩.
(٢) المرجع السابق: ص ١١٩.

ـ الاتصال والإشراق وتأثير العالم العلوي بالسفلي: هذه الفقرة تتصل بنظرية الفيض عند الفارابي، وستتكلم عنها ببعض التفصيل في مكان آخر من هذا الفصل.

ـ علم أحكام النجوم: إذا كان علم النجوم علماً قائماً بذاته يرتكز على قواعد علمية وأسس عقلية، فإن علم التنجيم أو علم أحكام النجوم هو ما يندرج هنا ضمن إطار العلوم الخفية الغير برهانية، وهو ما وضعناه في خانة العلوم الروحانية. ويستطيع القارىء أن يستنتج أن كلام الفارابي عن هذا العلم هدفه بالدرجة الأولى إبطال هذا العلم، مع الإشارة إلى أنه يملك من الإدراك والمعرفة بهذا العلم ما فيه الكفاية.

وموقف أبي نصر من علم النجوم موقف علمي عقلاني؛ فهو يقسم هذا العلم إلى قسمين:

الأول علم النجوم التعليمي، وهو «الذي يعد في العلوم وفي التعاليم». وهذا العلم يتفحص الأجرام السماوية لجهات أشكالها، وأحجام أجرامها، ونسب أبعاد بعضها إلى بعض، وحركات الأجسام السماوية وعددها، وتبيان شكلها الكروي، ثم معرفة الكواكب من الأفلاك، ومعرفة السبيل الذي يؤدي إلى تحصيل مكان كل كوكب منها وموقعه بالنسبة لأجزاء البروج.

الثاني علم أحكام النجوم، وهو «علم دلالات الكواكب

على ما سيحدث في المستقبل، وعلى كثير مما هو الآن موجود، وعلى كثير مما تقدم». وهذا العلم يدعي البعض أنه يمكن للإنسان بواسطته أن يعرف خبايا ما هو آت بطرق عديدة، منها الرؤيا، والزجر، والعرافة، وأشباه هذه القوى.

هذا القسم الثاني من علم النجوم هو ما يبطله الفارابي وينتقد الذين يدعون صحته. أما القسم الأول، وهو علم النجوم التعليمي، فإنه يتبناه ويتكلم عن أحكامه وقوانينه كلام العالم الخبير.

الاتجاه التوفيقي في فلسفة الفارابي

كنا قد أشرنا في فقرة سابقة من هذا الفصل إلى أن فلسفة الفارابي استمدت أصولها من منبعين أساسيين: الإسلام، والفلسفة اليونانية[1]. وقد تلاقت في عقل الفارابي مجاري الفلسفة اليونانية بمختلف مدارسها وعقائد الدين الإسلامي، فكان عليه أن يتصدى لمهمة مزدوجة تتميز بالصعوبة والتعقيد والاستحالة في بعض الأحيان؛ هذه المهمة هي توحيد ما تنافر من مذاهب اليونان من جهة، والتوفيق بين هذه المذاهب ومقتضيات عقائد الدين الإسلامي الذي يؤمن به من جهة أخرى. فكان من نتيجة ذلك ما نراه في فلسفته من

(١) انظر فقرة «منابع فلسفة الفارابي» من هذا الفصل، ص ٩٦ ـ ٩٩.

محاولات جمع وتلفيق وتوفيق وتداخل نظريات ومذاهب وآراء؛ فنراه «يجمع بين آراء أرسطو وأفلاطون، فيسيء الفهم ويسيء التأويل، يجره إلى ذلك خاصة كتاب اثولوجيا أرسطو. ونراه يتعرض لمشكلة الخلق، فيدخل في حلها نظرية أفلوطين في الفيض، موفقاً بين قول أرسطو بقدم العالم، وتعليم الإسلام بخلقه. ونراه يوفق بين العقل والدين ـ وبالتالي بين فلسفة اليونان والإسلام ـ فيجعل من العقل الفعال مصدر الفلسفة والنبوة، ولا يخالف النبي الفيلسوف إلا بما يلجأ إليه من تعبير الخيال. ونراه يتمثل مدينة مثلى ـ كما تمثل أفلاطون ـ فيستقي من فيلسوف اليونان أكثر من رأي، ويأبى عليه إسلامه مجاراته في بعض آراء، في القول بشيوعية النساء والأولاد بين الحراس، مثلاً، وفي المساواة بين الرجال والنساء في الحراسة»[1]، إلى آخر ما نراه من محاولات، قد تبدو اليوم غريبة، تبررها نزعة مشرقية إلى توحيد ما تنافر من المذاهب، باعتبار وحدة الحقيقة والأصل.

وسنعرض فيما يلي محاولة فيلسوفنا التوفيقية هذه ضمن عنوانين: الأول التوفيق بين مذاهب الفلسفة اليونانية، والثاني التوفيق بين الفلسفة والدين.

---

(١) يوحنا قمير: الفارابي ـ ضمن سلسلة «فلاسفة العرب» ص ٤٢، ٤٣.

١ - التوفيق بين مذاهب الفلسفة اليونانية:

كان الفارابي يؤمن بوحدة الفلسفة، وكان يرى أن جميع آراء الفلاسفة القدماء متحدة في الواقع، وإن بدت أحياناً متناقضة في الظاهر، لأن الحقيقة واحدة وإن اختلفت مظاهرها، والزمان والمكان لا يستطيعان أن يغيرا من محتوى هذه الحقيقة، بل جلّ ما يفعلانه هو التبديل في الصورة وفي الطرائق والأساليب.

ويعبر الفارابي عن رأيه هذا أفضل تعبير، إذ يقول في ظهور الفلسفة ما نصه[1]: «إن أمر الفلسفة اشتهر في أيام ملوك اليونانيين، وبعد وفاة أرسطوطاليس بالإسكندرية إلى آخر أيام المرأة. وإنه لما توفي بقي التعليم بحاله فيها، إلى أن ملك ثلاثة عشر ملكاً. وتوالى في مدة ملكهم من معلمي الفلسفة اثنا عشر معلماً، أحدهم المعروف بأندرونيقوس، وكان آخر هؤلاء الملوك المرأة (يعني كليوباترا)، فغلبها أوغسطس الملك من أهل رومية، وقتلها واستحوذ على الملك. فلما استقر له نظر في خزائن الكتب وصنفها، فوجد فيها نسخاً لكتب أرسطوطاليس قد نسخت في أيامه وأيام ثاوفرسطس. ووجد المعلمين والفلاسفة قد عملوا كتباً في المعاني التي عمل فيها أرسطو. فأمر

---

(١) هذا النص نقله ابن أبي أصيبعة في كتابه «عيون الأنباء في طبقات الأطباء». انظر ج ٣ ص ٢٢٥، ٢٢٦ - دار الفكر بيروت، ١٩٥٧.

أن تنسخ تلك الكتب التي كانت نسخت في أيام أرسطو وتلاميذه، وأن يكون التعليم منها، وأن ينصرف عن الباقي. وحكم أندرونيقوس في تدبير ذلك، وأمره أن ينسخ نسخاً يحملها معه إلى رومية، ونسخاً يبقيها في موضع التعليم بالإسكندرية. وأمره أن يستخلف معلماً يقوم مقامه بالإسكندرية، ويسير معه إلى رومية، فصار التعليم في موضعين. وجرى الأمر على ذلك إلى أن جاءت النصرانية فبطل التعليم من رومية، وبقي بالإسكندرية إلى أن نظر ملك النصرانية في ذلك. واجتمعت الأساقفة وتشاوروا فيما يترك من هذا التعليم وما يبطل، فرأوا أن يعلم من كتب المنطق إلى آخر الأشكال الوجودية، ولا يعلم ما بعده، لأنهم رأوا أن في ذلك ضرراً على النصرانية، وأن فيما أطلقوا تعليمه ما يستعان به على نصرة دينهم، فبقي الظاهر من التعليم هذا المقدار وما ينظر فيه من الباقي مستوراً، إلى أن كان الإسلام بعده بمدة طويلة فانتقل التعليم من الإسكندرية إلى أنطاكية. وبقي بها زمناً طويلاً إلى أن بقي معلم واحد، فتعلم منه رجلان، وخرجا ومعهما الكتب، فكان أحدهما من أهل حران والآخر من أهل مرو. فأما الذي من أهل مرو فتعلم منه رجلان أحدهما إبراهيم المروزي، والآخر يوحنا بن حيلان. . . وقال أبو نصر الفارابي عن نفسه إنه تعلم من يوحنا بن حيلان إلى آخر كتاب البرهان. . . ».

نفهم من هذا النص إذاً أن الفلسفة تنتقل من معلم إلى تلميذ، ومن جيل إلى جيل، ومن زمن إلى زمن، ومن مكان إلى مكان، دون أن تتبدل مضامينها ومقاصدها وأهدافها. وإذا كانت الفلسفة واحدة فواجب كل فيلسوف أن يحاول الجمع ما استطاع بين آراء مختلف الفلاسفة. وهذا ما فعله الفارابي؛ فقد كتب في هذا المعنى عدة رسائل، منها «كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون وأرسطو»، و«أغراض أفلاطون وأرسطو»، و«كتاب التوسط بين أرسطوطاليس وجالينوس»، و«كتاب ما اشترك في الفحص عنه جالينوس وأرسطوطاليس»، و«كلام في اتفاق آراء أبقراط وأفلاطن».

ونحن، فيما يلي، سنعرض أهم وأشهر محاولات الفارابي في هذا المجال، وهي توفيقه بين قطبي الفلسفة اليونانية أفلاطون وأرسطو، من خلال كتابه «الجمع بين رأيي الحكيمين».

في مقدمة كتابه، يذكر الفارابي المسائل التي قيل إن أفلاطون وأرسطو اختلفا فيها، ثم يرسم خطته في هذا الكتاب، فيقول: «أما بعد، فإني لما رأيت أكثر أهل زماننا قد تخاضوا وتنازعوا في حدوث العالم وقدمه، وادعوا أن بين الحكيمين المقدمين المبرزين اختلافاً في إثبات المبدع الأول، وفي وجود الأسباب منه، وفي أمر النفس والعقل، وفي المجازاة على

الأفعال خيرها وشرها، وفي كثير من الأمور المدنية والخلقية والمنطقية؛ أردت في مقالتي هذه أن أشرع في الجمع بين رأييهما، والإبانة عما يدل عليه فحوى قوليهما، ليظهر الاتفاق بين ما كانا يعتقدانه، ويزول الشك والارتياب عن قلوب الناظرين في كتبهما. وأبين مواضع الظنون ومداخل الشكوك في مقالاتهما؛ لأن ذلك من أهم ما يقصد بيانه، وأنفع ما يراد شرحه وإيراده»[1].

وقبل أن يبحث الفارابي هذه المسائل يحدّ الفلسفة بأنها «العلم بالموجودات بما هي موجودة»[2]، ثم يشرع في تبيين الأسباب التي جعلت أكثر أهل زمانه يقولون إن بين الحكيمين اختلافاً جوهرياً، فيحصر هذه الأسباب في ثلاثة افتراضات: ١ ـ إما أن يكون الحدّ المبين عن ماهية الفلسفة غير صحيح، ٢ ـ وإما أن يكون رأي الجميع أو الأكثرين واعتقادهم في تفلسف هذين الرجلين سخيفاً ومدخولاً، ٣ ـ وإما أن يكون في معرفة الظانين فيهما بأن بينهما خلافاً في هذه الأصول تقصير[3].

ثم يناقش أبو نصر هذه الفرضيات الثلاث، فيرى أن

---

(١) الفارابي: كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين ـ ص ٧٩ ـ المطبعة الكاثوليكية بيروت، ١٩٦٠.
(٢) المصدر السابق: ص ٨٠.
(٣) المصدر السابق: ص ٨٠.

الأولى منها خاطئة، لأن «الحد الذي قيل في الفلسفة إنها العلم بالموجودات بما هي موجودة حدٌ صحيح، يبين عن ذات المحدود ويدل على ماهيته»[1]. ويرفض الفرضية الثانية رفضاً قاطعاً؛ لأن العلماء والفلاسفة اتفقوا على أن هذين الحكيمين هما الإمامان المنظوران المبرزان في هذه الصناعة، ولا شيء أصح مما اعتقدته العقول المختلفة وشهدت به واتفقت عليه[2]. يبقى الفرضية الثالثة، وهي أن يكون الحكيمان متفقين، وأن الناس أخطأوا في الظن أنهما مختلفان؛ وهذا ما يأخذ به الفارابي.

ويبدو واضحاً أن رفض الفارابي للفرضيتين الأوليين ليس منطقياً؛ فليس من الضروري أن يكون تعريف الفلسفة الذي جاء به الحكيمان هو التعريف الوحيد المقبول، فمن المعروف أن تعريف الفلسفة يختلف بين مذهب فلسفي وآخر، بل بين فيلسوفين من نفس المدرسة؛ ولا نستطيع أن نجزم تماماً بأفضلية هذا التعريف على ذاك، لأن تعريف الفلسفة يتم بواسطة كلمات وألفاظ مطاطة قد تحتمل عدة معانٍ، كما إنه قد ينظر إلى هذا التعريف أو ذاك تبعاً لظروف وعصور شديدة الاختلاف. وليست الألفاظ الإنشائية موضوعاً رياضياً حسابياً يمكن الاتفاق عليه والجزم بصحته من قبل الجميع.

(١) المصدر السابق: ص ٨١.

(٢) المصدر السابق: ص ٨١.

ثم إنه ليس ضرورياً أنه إذا قال الناس باختلاف الفيلسوفين أن يكون رأيهم سخيفاً ومدخولاً؛ لأنه من الممكن أن يتفق الناس على ضلال بالرغم من اختلاف عقولهم، وهذا ما فطن إليه الغزالي[1] الذي كان يتمتع بحاسة انتقادية أقوى من الفارابي. ويبدو أن إصرار الفارابي على الفرضية الثالثة لم يكن إلا بسبب نزعته الانتقائية التي تحرص على توحيد المتناقضات بين مختلف المذاهب الفلسفية، لأن أصحاب هذه النزعة يؤمنون إيماناً راسخاً بوحدة العقل، وبالتالي وحدة الفلسفة.

بعد المقدمة التي أورد فيها الفارابي الافتراضات الثلاثة السابقة الذكر، وبعد رفضه للفرضيتين الأوليين واعتماده الفرضية الثالثة، يبدأ الفارابي باستعراض المسائل التي يقال إن هنالك اختلافاً فيها بين الحكيمين، فيورد أولاً رأي من يقول بوجود اختلاف جوهري بين الحكيمين، ثم يرد عليه مستشهداً ببعض الكتب المنسوبة لهما، وفي حال عدم وجود مثل هذه الكتب التي يستشهد بها لتأييد آرائه يعتمد في برهانه على أدلة منطقية يستنطقها هو من نفسه أحياناً، مما يشير إلى أنه قرر مسبقاً أنه لا وجود لأي فرق جوهري بين الفيلسوفين فيسعى إلى إثبات ذلك بكل ما يتوفر له من طرق ووسائل.

---

(١) انظر الغزالي: المنقذ من الضلال ص ٢٥ ـ ٣٥، ضمن مجموعة رسائل الغزالي الصادرة عن دار الكتب العلمية بيروت ١٩٨٨.

وقد بلغ عدد مسائل الاختلاف التي بحثها الفارابي في كتابه ثلاث عشرة مسألة، نورد فيما يلي مجملاً ملخصاً عنها:

في المسألة الأولى يبحث الفارابي في ادعاء القائلين بأن طريقة حياة أفلاطون تختلف عن طريقة حياة أرسطو؛ فمن مظاهر اختلاف سيرهما «تخلّي أفلاطون عن كثير من الأسباب الدنيوية ورفضه لها، وتحذيره في كثير من أقاويله عنها، وإيثاره تجنبها؛ وملابسة أرسطوطاليس لما كان يهجر أفلاطون، حتى استولى على كثير من الأملاك، وتزوج، وأولد، وتوزّر للملك الإسكندر، وحوى من الأسباب الدنيوية ما لا يخفى على من اعتنى بدرس كتب أخبار المتقدمين. فظاهر هذا الشأن يوجب الظن بأن بين الاعتقادين خلافاً في أمر الدارين»[1].

فيرد الفارابي على هذا الزعم قائلاً: «إن التباين الواقع لهما كان سببه نقص في القوى الطبيعية في أحدهما، وزيادة فيها في الآخر، لا غير، على حسب ما لا يخلو منه كل اثنين من أشخاص الناس؛ إذ الأكثرون قد يعلمون ما هو آثر وأصوب وأولى، غير أنهم لا يطيقونه ولا يقدرون عليه، وربما أطاقوا البعض وعجزوا عن البعض»[2].

والمسألة الثانية التي ذكرها الفارابي هي تباين مذهب

(١) الفارابي: كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين، ص ٨٣.
(٢) المصدر السابق: ص ٨٤.

أفلاطون وأرسطو في تدوين العلوم وتأليف الكتب؛ «وذلك أن أفلاطون كان يمنع نفسه في قديم الأيام عن تدوين العلوم وإيداعها بطون الكتب دون الصدور الزكية والعقول المرضية، فلما خشي على نفسه الغفلة والنسيان وذهاب ما يستنبطه وتعسّر وقوفه عليه، حيث استغزر علمه وحكمته وتبسط فيها، فاختار الرموز والألغاز قصداً منه لتدوين علومه وحكمته على السبيل الذي لا يطلع عليه إلا المستحقون لها والمستوجبون للإحاطة بها طلباً وبحثاً وتنقيراً واجتهاداً. وأما أرسطوطاليس فكان مذهبه الإيضاح والتدوين والترتيب والتبليغ والكشف والبيان واستيفاء كل ما يجد إليه السبيل من ذلك. وهذان سبيلان على ظاهر الأمر متباينان»[1].

ويجمل رد الفارابي على هذا القول بأن أرسطو أيضاً لا يخلو أسلوبه من الغموض مثل أفلاطون. ويأتي بأمثلة على ذلك من «رسالة أرسطو إلى الإسكندر في سياسات المدن الجزئية» فهي رسالة موجزة إلى حد الغموض والإبهام[2]. ويعود الفارابي إلى هذا الموضوع في المسألة الرابعة، فيذكر أن أرسطو رتب كتبه بحيث لا يفهمها إلا أهلها؛ وكان ذلك رداً على رسالة كتبها إليه أفلاطون «يعاتبه على تأليفه الكتب وترتيبه

(١) المصدر السابق: ص ٨٤.
(٢) المصدر السابق: ص ٨٥.

العلوم، وإخراجها في تأليفاته الكاملة المستقصاة»[1].

ومن المسائل التي عالجها الفارابي في كتابه ما يتعلق بالمنطق وطريقة استخدامه عند كل من الفيلسوفين، فهم يتهمون أرسطو بأنه يذكر مقدمتي قياس ما، ثم يتبعهما نتيجة قياس آخر[2]. ويقولون أيضاً «إن أفلاطون يرى أن توفية الحدود إنما يكون بطريق القسمة، وأرسطوطاليس يرى أن توفية الحدود إنما يكون بطريق البرهان والتركيب»[3]، فيثبت الفارابي أن أرسطو أيضاً استخدم نفس طريقة أفلاطون، ويستشهد على ذلك بما جاء في كتاب القياس[4]. ويتهمون أفلاطون بأنه يأتي في كتبه بقياسات توجد مقدماتها الكبرى ضرورية ونتائجها وجودية؛ ويستشهدون على ذلك بالقياس الذي أتى به في كتاب «طيماوس»؛ بينما طريقة أرسطو في استخدام القياس مخالفة لطريقة أفلاطون[5]. ويردّ الفارابي على هذا الزعم مبيناً أن أفلاطون استخدم القياس في مسائل طبيعية، واستخدام القياس في مثل هذه المسائل يختلف عنه في المسائل المنطقية[6].

(١) المصدر السابق: ص ٨٥.
(٢) المصدر السابق: ص ٨٥.
(٣) المصدر السابق: ص ٨٧.
(٤) المصدر السابق: ص ٨٧.
(٥) المصدر السابق: ص ٨٨، ٨٩.
(٦) المصدر السابق: ص ٨٩ - ٩١.

ومن المسائل التي ذكرها الفارابي ادعاؤهم اختلاف مفهوم الجوهر عند الحكيمين؛ فيقولون إن الجواهر في رأي أفلاطون هي القريبة من العقل والنفس، البعيدة عن الحس؛ بينما أرسطو جعل أولى الجواهر بالتقديم والتفضيل أشخاص الجواهر. يرد الفارابي بأن أفلاطون حيثما اعتبر أن أولى الجواهر بالتقديم والتفضيل الكليات، فإنه إنما فعل ذلك فيما بعد الطبيعة وفي أقاويله الإلهية. بينما أرسطو عندما اعتمد مفهومه للجواهر إنما جعل ذلك في «صناعة المنطق» و«صناعة الكيان» حيث راعى أحوال الموجودات القريبة إلى المحسوس الذي منه يؤخذ جميع المفهومات، وبها قوام الكلي المتصور[1].

ومن المسائل التي ذكرها الفارابي مسألة الإبصار وحاله وكيفيته؛ فينسبون إلى أفلاطون أن رأيه مخالف لرأي أرسطو في هذه المسألة، فالأخير «يرى أن الإبصار إنما يكون بانفعال من البصر، وأفلاطون يرى أن الإبصار إنما يكون بخروج شيء من البصر وملاقاته المبصَر»[2]. ويتمثل ردّ الفارابي في هذا الموضوع بأن هذه الأقوال وصلت محرفة. ثم يجتهد في إثبات تطابق رأيي الحكيمين في هذا الموضوع معتمداً على تأويلات لغوية[3].

(١) المصدر السابق: ص ٨٦.
(٢) المصدر السابق: ص ٩١، ٩٢.
(٣) المصدر السابق: ص ٩٢ ـ ٩٥.

ثم يبحث الفارابي بعد ذلك في أمر أخلاق النفس وظنهم بأن رأي أرسطو مخالف في ذلك لرأي أفلاطون. وذلك أن أرسطو يصرح في كتاب «نيقوماخيا» أن الأخلاق كلها عادات تتغير، وأنه ليس شيء منها بالطبع. بينما يصرح أفلاطون في كتاب «السياسة» وفي كتاب «بوليطيا» خاصة بأن الطبع يغلب العادة. ولكن الفارابي يرفض هذا الادعاء ويحاول أن يبين أن هذا الاختلاف ليس سوى اختلاف ظاهري، بينما رأياهما في الحقيقة متطابقان[1].

بعد ذلك يأتي الفارابي إلى مسألة المعرفة ورأيي الحكيمين فيها؛ فبينما يرى أفلاطون أن المعرفة تذكر، يتساءل أرسطو: هل طالب المعرفة يعلم أنه يجهل ما يطلب أم يعرفه؟ فإذا كان يطلب ما جهله فكيف يوقن في تعلمه أنه هو الذي كان يطلبه؟. هنا يعطي الفارابي رأيه في تحصيل العلم، ويذكر الاستعداد الموجود في الطفل لتحصيل المعرفة، وكيف تكون المعرفة أولاً عن طريق الحواس. ثم يقوم بمحاولة مستغربة لإثبات أن أفلاطون لم يكن يعتقد في الواقع أن المعرفة توجد في العقل سابقة على التجربة[2]. هذه المحاولة الغريبة تنقض نظرية المثل الأفلاطونية من أساسها؛ لأن هذه النظرية تعتمد

---

(١) المصدر السابق: ص ٩٥ ـ ٩٧.

(٢) المصدر السابق: ص ٩٧ ـ ١٠٠.

كلياً على مقولة أن المعرفة تذكر. وهذا أمر يعرفه كل مطلع على فلسفة أفلاطون.

ومن المسائل المهمة التي ذكرها الفارابي في هذا الكتاب، ووقع فيها بأوهام وتخليطات مستغربة، مسألة حدوث العالم[1]. وقد زعم الفارابي في هذه المسألة أن الحكيمين متفقان على القول بإبداع العالم وحدوثه. ومن المعروف أن أفلاطون يرى هذا الرأي ويقول بوجود خالق وصانع ومنظم لهذا العالم؛ بينما نعلم أن أرسطو يقول بقدم العالم، وهذا ظاهر في كتاب «ما بعد الطبيعة» وفي كتاب «السماء والعالم». والذي أوقع الفارابي في هذا الوهم اعتماده في محاولة إثباته قول أرسطو بحدوث العالم على الكتاب المعروف باسم «اثولوجيا أرسطو» (كتاب الربوبية)[2] معتقداً أن هذا الكتاب لأرسطو، بينما صاحب هذا الكتاب في الواقع هو أفلوطين أحد زعماء مدرسة الإسكندرية. بالإضافة إلى ذلك فإن الفارابي يستشهد في مسألة حدوث العالم برسالة لـ «آمونيوس» في ذكر أقاويل هذين الحكيمين في إثبات الصانع؛ وآمونيوس هذا هو أحد أساتذة أفلوطين صاحب كتاب الربوبية.

---

(١) المصدر السابق: ص ١٠٠ ـ ١٠٤.

(٢) ترجم هذا الكتاب إلى اللغة العربية سنة ٢٢٦ هـ، فصححه الكندي. ثم نقل إلى اللاتينية وطبع سنة ١٥١٩ م للمرة الأولى في أوروبا، ثم طبع مرة ثانية في باريس سنة ١٥٧٢ م.

بعد هذه المسألة ينتقل الفارابي إلى بحث مسألة المثل الأفلاطونية وموقف أرسطو منها[1]، فيحاول أن يثبت أن أرسطو قال هو أيضاً بمثل مفارقة. وهنا أيضاً يعتمد الفارابي لتأييد رأيه على كتاب الربوبية. ونحن نعرف أن أفلاطون يثبت المثل المفارقة، بينما أرسطو ينفيها، حتى إنه انتقد أفلاطون لاعتباره عالم المعقولات فوق عالم الحس مفارقاً له، وانتقده أيضاً على تقسيمه الموجودات إلى معقولة ومحسوسة، لأن المعقولات في مذهب أرسطو لا وجود لها إلا في العقل.

وينهي الفارابي كتابه بالبحث في مسألة المجازاة والعقاب؛ فيحاول أن يدافع عن الحكيمين ضد من يتهمهما بأنهما لا يعتقدان بالمجازاة والثواب والعقاب. فيستشهد برسالة لأرسطو إلى والدة الإسكندر يتحدث فيها عن الثواب. وأما أفلاطون ـ يقول الفارابي ـ فإنه أودع آخر كتابه في «السياسة» القصة الناطقة بالبعث والنشور، والحكم، والعدل، والميزان، وتوفية الثواب والعقاب على الأعمال، خيرها وشرها[2].

والذي نستطيع قوله في ختام هذه الفقرة أن الفارابي لم ينجح في محاولته التوفيق بين أرسطو وأفلاطون. والذي يبدو أن المسؤول عن هذا الفشل هو كتاب «اثولوجيا أرسطو»، فقد

(١) الفارابي: كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين: ص ١٠٥ ـ ١٠٩.
(٢) المصدر السابق: ص ١١٠.

رأى الفارابي أن جلّ ما في هذا الكتاب يتفق مع آراء أفلاطون، ولم يدر بخلده أن هذا الكتاب منحول لأرسطو، وصاحبه في الواقع هو أفلوطين الذي يعتبر مكملاً لمدرسة أفلاطون، فلا عجب ن تكون آراؤه متفقة مع آراء معلمه.

وقد فطن الفارابي إلى التناقضات القائمة بين كتاب «اثولوجيا» وباقي كتب أرسطو، فرأى أن الأمر لا يخلو من إحدى ثلاث حالات: إما أن يكون أرسطو مناقضاً لنفسه، وإما أن يكون بعضه منحولاً إليه وبعضه الآخر له، وإما أن يكون لكلامه معان وتأويلات تتفق بواطنها وإن اختلفت ظواهرها[1].

يرد الفارابي الافتراض الأول بأنه غير ممكن؛ لأن أرسطو لا يمكن أن يكون مناقضاً لنفسه «مع براعته وشدة يقظته». ويرد الافتراض الثاني بقوله إنه غير معقول أيضاً لأن كتب أرسطو معروفة وهي «أشهر من أن يظن ببعضها أنه محوَّل». يبقى إذاً الافتراض الثالث، وهو الصحيح، وهو ما يسعى الفارابي إلى إثباته - كما بيَّنا - بكل ما يملك من قوة.

٢ - التوفيق بين الفلسفة والدين:

إن انتماء الفارابي إلى دين موحًى به وضعه أمام مسألة كان لا بد له أن ينظر فيها، وهي مشكلة العلاقة بين الفلسفة والوحي. وكان في عصر فيلسوفنا - ومنذ نشوء الفلسفة

(١) المصدر السابق: ص ١٠٥.

الإسلامية ـ فئة من المفكرين المسلمين الذين رفضوا إقامة العقائد على أساس ظني نسبي، واكتفوا بما جاء به الوحي حقيقة لا تقبل الجدل والنقاش؛ هؤلاء هم المعروفون بطائفة السلف من كبار الفقهاء. وبالمقابل كانت هناك فئة أخرى من المفكرين تنزع عقولهم إلى الجدل والبرهان أرادوا إقامة عقائدهم ـ إضافة إلى الوحي ـ على أساس عقلي برهاني، على اعتبار أن ما جاء به الوحي لا يعارض العقل، وبالتالي يحتمل البرهان. من هؤلاء الفارابي وغيره ممن سموا في التاريخ الإسلامي بـ «الفلاسفة».

ولم يكن الفارابي أول من تعرض بين المسلمين لمسألة التوفيق بين الدين والفلسفة، بل سبقه إلى ذلك فيلسوف العرب الكندي الذي كان أول من تعرض لهذا الموضوع بشكل منهجي.

لقد كان حلّ الكندي لمشكلة العلاقة بين الدين والفلسفة، أو بين الوحي والعقل، حلاً بسيطاً وأقل تعقيداً من حلّ الفارابي لنفس المشكلة؛ فالفلسفة حسب تعريف الكندي «علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الإنسان»[1]، ويدخل في ذلك، بحسب رأيه، علم الربوبية والوحدانية وعلم الفضيلة

(١) رسائل الكندي الفلسفية: ص ٩٧ ـ نشرة محمد عبد الهادي أبو ريدة ـ القاهرة ١٣٦٩ هـ.

وجملة علم كل نافع والسبيل إليه، والبعد عن كل ضار والاحتراس منه. وهذا في نظر الكندي هو ما جاء به الرسل الصادقون من عند الله[1]. أما عن الإسلام بنوع خاص، كما يوجد في القرآن، فالكندي يصرح بأن كل ما أداه النبي عليه السلام عن الله عز وجل يمكن أن يفهم بالمقاييس العقلية التي لا يدفعها إلا من حرم صورة العقل واتحد بصورة الجهل؛ ولكن الكندي يشترط لفهم معاني القرآن أن يكون المفكر من ذوي الدين والألباب، قادراً على فهم مقاصد كلام الوحي، عارفاً بخصائص التعبير اللغوي وأنواع دلالته عند العرب[2].

إذاً تحل المشكلة عند الكندي بفهم الدين فهماً فلسفياً (عقلياً)، وتبقى الفلسفة بذلك تابعة للدين، والنبي أعلى رتبة من الفيلسوف[3]. بينما تتخذ المشكلة عند الفارابي أبعاداً أوسع، وتتعقد تعقيدات متشعبة، تبعاً لميول أبي نصر المذهبية وتأثره الأوضح من تأثر الكندي بمذاهب الفلسفة اليونانية.

---

(١) المرجع السابق: ص ١٠٤.

(٢) المرجع السابق: ص ٥٣.

(٣) يرى الكندي أن العلوم الإنسانية ثمرة البحث والجهد والصناعة، بينما العلوم الإلّهية من علم الجواهر الثواني الخفية وعلم الجواهر الأولى الحسية وما يعرض فيها، هذه العلوم لا تطلب لا بالمنطق ولا بالرياضيات، بل هي هبة من الله عز وجل حباها الأنبياء عليهم السلام. (انظر المرجع السابق: ص ٣٧٣).

بحث المعلم الثاني مسألة العلاقة بين الدين والفلسفة في مواضع عديدة من كتبه ورسائله؛ كان ذلك بادىء ذي بدء في «كتاب الملة» ولكنه عاد إليه في عدة نصوص من «المدينة الفاضلة» و «إحصاء العلوم»، كما أشار إلى ذلك في مواضع من «كتاب الحروف» و «دعاء عظيم» وفي كتابه «الأسئلة اللامعة»[1]. ويبرز نشاطه التوفيقي بين الدين والفلسفة في أربع نقاط: فنراه في مدينته الفاضلة يتمثل أفلاطون في أكثر آرائه التي عرضها في «الجمهورية»، ولكنه يرفض بعض نظرياته التي تتعارض والعقيدة الإسلامية، فيهمل هذه النظريات ولا يذكرها في كتاب المدينة الفاضلة؛ مثل القول بشيوعية النساء والأولاد والأموال، والمساواة بين الرجال والنساء في الحراسة.

من جهة ثانية نستطيع أن نتبين في كتابه «إحصاء العلوم» ما سيكون للعلوم الدينية من مكانة لديه. ففي هذا الكتاب سيكون هناك مكان معدّ لعلم الفقه وهو قانون وشريعة في الوقت نفسه، وكذلك يكون مكان لعلم الكلام أو للدفاع عن المفروضات في الكتابات المقدسة والتقليدية. «ولهذا يعرض «كتاب الحروف» هذه العلوم ذات فائدة، وأن هدفها الضروري بالنسبة للفقه أن يطبق المبادىء التي يمليها القانون

---

(١) لويس غارديه: التوفيق بين الدين والفلسفة عند الفارابي ـ ص ٥ ـ وزارة الإعلام العراقية ١٩٧٥.

الديني على حالات جديدة. وأما بالنسبة لعلم الكلام فهو يراجع ويبرر ويغلب تلك المبادىء المشار إليها؛ وإن أيّاً من ضروب التعليم ينقسم إلى معرفة نظرية وأخرى عملية. إن النظرية تعني دراسة معتقدات الإيمان، إما للدفاع عن ذلك التعليم إزاء المتشككين والجاحدين (الكلام والأبواب التي تخص العقلانيات التي تعتمد على العقل) وإما لاستخلاص النتائج التي تشتمل عليها أصول الفقه»[1].

أما النقطة الثالثة التي تبدو فيها محاولة التوفيق بين الدين والفلسفة واضحة، فهي نظريته في الخلق؛ فقد تعرض الفارابي لمشكلة الخلق فأدخل في حلها نظرية أفلوطين في الفيض، موفقاً بين قول أرسطو بقدم العالم، وتعليم الإسلام بحدوثه. وسنتكلم عن نظرية الفيض عند الفارابي في مكان آخر من هذا الفصل.

ولكن النقطة المركزية في مذهب الفارابي للتوفيق بين الدين والفلسفة، هي نظرته لطبيعة المعرفة الفلسفية والنبوية، ثم دور الفلاسفة ودور الأنبياء؛ وكلامه في هذا الموضوع يؤلف جزءاً كاملاً من نظريته في المعرفة. فالفارابي يجمع بين الفيلسوف والنبي من حيث المصدر الذي ينهلان منه معرفتهما، فيعتبر أن الفيلسوف والنبي كلاهما «يوحى إليه»؛ فكلاهما

(١) لويس غارديه: المرجع السابق، ص ١٧.

يتصل بالعالم المفارق، غير أن الأول يتلقى الوحي بعقله، والثاني بمخيلته؛ يقول: «وإذا حصل ذلك [أي حلّ بالإنسان العقل الفعال] في كلا جزئي قوته الناطقة، وهما النظرية والعملية، ثم في قوته المتخيلة، كان هذا الإنسان هو الذي يوحى إليه، فيكون الله عز وجل يوحي إليه بتوسط العقل الفعال، فيكون ما يفيض من الله تبارك وتعالى إلى العقل الفعال يفيضه العقل الفعال إلى عقله المنفعل بتوسط العقل المستفاد، ثم إلى قوته المتخيلة. فيكون بما يفيض منه إلى عقله المنفعل حكيماً فيلسوفاً ومتعقلاً على التمام، وبما يفيض منه إلى قوته المتخيلة نبياً منذراً بما سيكون ومخبراً بما هو الآن من الجزئيات، بوجود يعقل فيه الإلهي»(1).

هكذا يجمع الفارابي بين الفلسفة والدين من خلال مفهوم الوحي، معتبراً أن الفلسفة، كالدين، وحي واتصال بالملأ الأعلى.

ولكن هذا الاتصال يختلف بين الفيلسوف والنبي، فالفيلسوف وحده هو الذي يستطيع أن يتصل بالملأ الأعلى بفضل المنطق والتأمل العقلي، أي بواسطة عقله المنفعل؛ بينما لا يتم هذا الاتصال لدى النبي إلا بواسطة قوته المتخيلة.

---

(1) الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة، ص ١٢٥ ـ دار المشرق ببروت ـ الطبعة الخامسة.

وهكذا يبدو أن الفارابي جعل الفيلسوف في مرتبة عقلية أسمى من مرتبة النبي. وهذا ما أشار إليه ابن طفيل في كتابه «حي بن يقظان» حيث قال: «... هذا مع ما صرح به (أي الفارابي) من سوء معتقده في النبوة، وأنها بزعمه للقوة الخيالية خاصة، وتفضيله الفلسفة عليها، إلى أشياء ليس بنا حاجة إلى إيرادها»[1].

٣ ـ الإلهيات عند الفارابي

تعتبر قضية الإله الواحد حجر الزاوية في فلسفة الفارابي الماورائية، بل قد ذهب بعض الباحثين إلى اعتبار تحليل الفارابي لموضوع الألوهية أساس كل مباحث الإلهيات في المدرسة الفلسفية العربية[2]. ونحن فيما يلي سنبحث في موضوعين أساسيين من مواضيع العلم الإلهي عند الفارابي؛ الموضوع الأول: الله أو الموجود الأول، والموضوع الثاني: نظرية الخلق.

أ ـ الله أو الموجود الأول:

لم يكن وجود الله موضعاً للشك عند أي من الفلاسفة المسلمين، ولم يظهر أي اختلاف بينهم حول أصل هذه

---

(١) ابن طفيل: حي بن يقظان، ص ٢٢ ـ المطبعة الكاثوليكية بيروت ـ ١٩٦٣.

(٢) د. إبراهيم مدكور: مكانة الفارابي في المدرسة الفلسفية العربية، ص ٥٨.

المسألة، ولكن اختلفوا حول فرع من فروعها وهي وسيلة إثبات وجود الله؛ فعول بعضهم على الدليل الكوني الذي يحاول أن يثبت وجود الله عن طريق وجود الكون، والدليل الغائي الذي يستخلص من نظام الكون وإبداعه أن له هدفاً وغاية لا تصدر إلا عن مدبر حكيم؛ وعلى نحو هذين الدليلين اعتمد الكندي وابن رشد في برهنتهما على وجود الله، إضافة إلى احتفاظ ابن رشد بدليل آخر استمده من أرسطو وهو دليل الحركة[1]. بينما سلك الفارابي وابن سينا في البرهنة على وجود الله مسلكاً آخر، ففرقا أولاً بين الوجود والماهية، وقررا أن وجود الشيء ليس جزءاً من ماهيته، وفي وسعنا أن نتصوره دون أن نعرف هل هو موجود أم لا؛ فالوجود عرض من أعراض الذات، وليس مقوماً لها؛ وذلك فيما عدا الواحد جل شأنه الذي لا ينفصل وجوده عن ذاته، فهو الأول والواجب الوجود بذاته. وعلى هذا ينتهيان ثانياً إلى أنّا في غنى عن ذلك الاستدلال الطويل لإثبات وجود الله، ويكفي أن ندرك ذاته لنسلم بوجوده في آن واحد. وهذا هو الدليل الأنطولوجي الذي سبق به الفارابي وابن سينا القديس أنسلم (١١٠٩) بنحو قرن ونصف[2].

---

(١) د. إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية، ج ٢ ص ٧٩، ٨٠-دار المعارف مصر.

(٢) المرجع السابق: ص ٨٠.

فالذي يرتكز عليه الفارابي في هذه المسألة هو افتراض تسليمنا بقانون السببية، وبأن العلل لا تتسلسل إلى ما لا نهاية له، فنتهي حتماً إلى علة أولى غير معلولة؛ يقول في كتاب السياسة: «إن أول ما ينبغي أن يبتدىء به المرء هو أن يعلم أن لهذا العالم وأجزائه صانعاً، بأن يتأمل الموجودات كلها، هل يجد لكل واحد سبباً وعلة أم لا؟ فإنه يجد عند الاستقراء لكل واحد سبباً عنه وجد. ثم ينظر إلى تلك الأسباب القريبة من الموجودات هل لها أسباب أيضاً أم ليست لها أسباب؟ فإنه يجد لها أسباباً. ثم يتأمل وينظر، هل الأسباب ذاهبة إلى ما لا نهاية له أم هي واقفة عند نهاية، أم لبعض الموجودات أسباباً للبعض على سبيل الدور؟ فإنه يجد القول بأنها ذاهبة إلى غير نهاية محالاً ومضطرباً؛ لأنه لا يحيط العلم بما لا نهاية له. ويجد القول بأن بعضها سبباً لبعض على التعاقب محالاً أيضاً؛ لأنه يلزم من ذلك أن يكون الشيء سبباً لنفسه، كما إنه لو كان الألف سبباً للباء، والباء سبباً للجيم، والجيم سبباً للألف، لكان الألف سبباً لنفسه وهو محال؛ فبقي أن تكون الأسباب متناهية، وأقل ما يتناهى إليه الكثير هو الواحد، فسبب الأسباب موجود وهو واحد»[1].

---

(١) الفارابي: كتاب السياسة؛ نقلاً عن كتاب «الإلهيات عند الفارابي» لعبد الكريم المراق، ص ١٥ ـ وزارة الإعلام العراقية ١٩٧٥.

يرى الفارابي إذن أن هذه القضية لا تثبت بدليل، ولكن دليلها قائم فيها. وليس علينا إلا أن نسلّم ـ كما ذكرنا آنفاً ـ بقانون السببية، وبأن العلل لا تتسلسل إلا ما لا نهاية له، فننتهي حتماً إلى علة أولى غير معلولة. ومن هنا ينطلق الفارابي فيقسم الموجودات إلى قسمين: إما واجب الوجود بذاته وهو الله، وهو الذي لا يحتاج في وجوده إلى علة خارجية عنه. وإما ممكن الوجود يستمد وجوده من الله، وهو كل مخلوق وكل ما يمكن أن يخلق.

وبعد أن يبرهن الفارابي على وجود الله، يبدأ بتحديد صفاته، وهذا التحديد هو الذي يبين لنا ماذا تعني فكرة الألوهية عنده. وتتلخص صفات الموجود الأول بأنه «بريء من جميع أنحاء النقص. . . ولا يمكن أن يكون وجود أفضل ولا أقدم من وجوده»[1]، وأنه أزلي غير قابل للعدم أو الإمكان أو القوة[2]، وأنه «ليس بمادة، ولا قوامه في مادة ولا في موضوع أصلاً. . . ولا أيضاً له صورة؛ لأن الصورة لا يمكن أن تكون إلا في مادة. . . ولا أيضاً لوجوده غرض وغاية حتى يكون. . . ولا أيضاً استفاد وجوده من شيء آخر أقدم منه»[3].

---

(١) الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة: ص ٣٧ ـ دار المشرق بيروت، ط ٥ ١٩٨٦.

(٢) المصدر نفسه: ص ٣٧.

(٣) المصدر نفسه: ص ٣٨.

ومن خصائص هذا الأول أنه مباين بجوهره لكل ما سواه، فاستحال أن يشاركه في هذا الجوهر شيء آخر، فانتفى عنه الشريك والضد معاً؛ كما انتفى عنه الحد، لاستحالة انقسامه بالقول (أو التعريف) كما ينقسم المحدود؛ فهو واحد بكل معاني الوحدة[1] «فهو الذي أفاد كل شيء سواه الوحدة... وهو الحق الذي أفاد كل ذي حقيقة سواه الحقيقة»[2].

فإذا تساءلنا عن ماهية هذا الأول وخاصيته الجوهرية التي تميزه عن كل ما عداه كانت توحده في ذاته، وهو «الوجود الخاص الذي به ينحاز كل موجود عما سواه»[3] وذلك أخص معاني الوحدة؛ «ولأنه ليس بمادة، ولا مادة له بوجه من الوجوه، فإنه بجوهره عقل بالفعل؛ لأن المانع للصورة أن تكون عقلاً وأن تعقل بالفعل، هو المادة التي فيها يوجد الشيء»[4] فالمادة عند الفارابي إذن نقيض العقل.

كذلك يلزم عن مفارقة الموجود الأول للمادة أنه معقول بالفعل، لأن «المانع أيضاً للشيء من أن يكون بالفعل معقولاً هو المادة». ولما كان هذا الموجود معقولاً من جهة ما هو عقل،

(١) المصدر نفسه: ص ٣٩ - ٤٤.
(٢) الفارابي: إحصاء العلوم، ص ١٠٠ - القاهرة ١٩٤٩.
(٣) الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة، ص ٤٦.
(٤) المصدر السابق، نفس الصفحة.

فلم يحتج لأن يكون معقولاً لذات أخرى خارجة عنه، بل كان معقولاً لذاته، أي إنه عقل وعاقل ومعقول في الوقت نفسه.

ولما كان الأول عاقلاً بعقل هو ذاته، فهو حيّ بحياة هي ذاته أيضاً؛ ذلك بأننا نوصف بأننا أحياء أصلاً «إذا كنا ندرك أحسن المدركات بأحسن إدراك»[1] وندعو كل ما كان موجوداً على كماله الأخير حيّاً، فوجب أن يكون الأول حيّاً بحياة هي ذاته[2]. وما كان على هذه الحال من الكمال، فهو عظيم وجميل وماجد، فإذا أدرك حالته تلك التذ بها التذاذاً عظيماً، وفتن بها وعشقها، فكان عاشقاً لذاته محبّاً لها[3]. من هنا ينطلق الفارابي إلى نظريته في الخلق.

ب ـ نظرية الخلق (أو مذهب الفيض عند الفارابي):

أشرنا في فقرة سابقة من هذا الفصل[4] إلى أن الفارابي التجأ إلى فكرة الفيض الأفلوطينية لكي يتحرر من رأي أرسطو بقدم العالم. من جهة ثانية فإن اعتماد الفارابي على هذه النظرية يحرره أيضاً من فكرة أفلاطون التي تجعل الخلق الإلهي متوقفاً على وجود مادة قديمة ومثل قديمة. فيكون الحل في هذه النظرية

---

(١) المصدر السابق: ص ٤٨.

(٢) المصدر السابق: نفس الصفحة.

(٣) المصدر السابق: ص ٥٢ ـ ٥٤.

(٤) راجع ص ١٢٧.

التي تجعل الخلق فيضاً من كمال الذات الإلهية نفسها. فكيف تحدث عملية الفيض هذه؟

يقول الفارابي: «متى وجد للأول الوجود الذي هو له، لزم ضرورة أن يوجد عنه سائر الموجودات»[1]، وهذا الفيض أو الصدور ليس سبباً له أو غاية بوجه من الوجوه، لأنه لا يفيده كمالاً قط كما يفيد الأبناء الآباء غبطة مثلاً، والتصدق بالمال على الفقراء كرامة أو لذة، وهكذا[1]. وفعل الفيض هذا لا ينفصل عن ذاته المتوحدة بأي حال، «فوجوده الذي به تجوهره في ذاته هو بعينه وجوده الذي به يحصل وجود غيره عنه»[2] أي أن من طبيعة وجوده ذاك أن يتقوم هو به وتفيض عنه جميع الموجودات.

هذا الصدور عن الموجود الأول يجري على سبيل الترتيب «فيبتدىء من أكملها وجوداً، ثم يتلوه ما هو أنقص منه قليلاً، ثم لا يزال بعد ذلك يتلو الأنقص إلى أن ينتهي إلى الموجود الذي إن تخطى عنه إلى ما دونه تخطى إلى ما لم يمكن أن يوجد أصلاً»[3] يعني العدم. فيفيض عنه ابتداءً جوهر مفارق للمادة، هو عقل يعقل ذاته ويعقل الأول؛ فمن حيث يعقل الأول

---

(١) الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة، ص ٥٥.

(٢) المصدر نفسه: ص ٥٦.

(٣) المصدر نفسه: ص ٥٧.

يفيض عنه عقل ثان، ومن حيث يعقل ذاته تفيض عنه السماء الأولى. ثم العقل الثالث وكرة الكواكب الثابتة المرادفة لها، فالعقل الرابع وكرة زحل، فالعقل الخامس وكرة المشتري، فالعقل السادس وكرة المريخ، فالعقل السابع وكرة الشمس، فالعقل الثامن وكرة الزهرة، فالعقل التاسع وكرة عطارد، فالعقل العاشر وكرة القمر. وبالعقل العاشر (وهو الموجود الحادي عشر) تنتهي الأشياء المفارقة للمادة، وعند كرة القمر ينتهي وجود الأجسام المتحركة حركة دائرية[1].

أما الموجودات تحت فلك القمر، فهي الكائنات الفاسدة في عالمنا هذا، وهي تتركب من مادة وصورة. والمادة بدورها تتركب من عناصر (اسطقسات) أربعة متضادة، وهذه العناصر تؤلف مادة جميع الأجسام الواقعة في عالم الكون والفساد.

وبعكس الموجودات العلوية التي تترتب تنازلياً، فإن الموجودات الأرضية تترتب على شكل تصاعدي كما يلي: الهيولى الأولى (المادة المشتركة) فالعناصر الأربعة، فالمعادن، فالنبات، فالحيوان غير الناطق، فالحيوان الناطق وهو أرقى الموجودات الأرضية. وهذه الموجودات تحدث نتيجة قوى مختلفة يفعل بعضها في بعض، وتفعل فيها الأجسام السماوية، فيحدث من اجتماع هذه الأفعال أصناف كثيرة من الاختلاطات

(١) المصدر نفسه: ص ٦١، ٦٢.

والامتزاجات يلزم عنها وجود سائر الأجسام[1].

ويحدث الإنسان عن الاختلاط الأخير، وأول ما يحدث فيه القوة الغاذية، ثم الحواس الخمس، ثم القوة النزوعية التي بها ينزع إلى ما يشتاق ويحب، ثم المخيلة التي تحفظ صور المحسوسات بعد غيابها وتركبها على أشكال مختلفة، ثم القوة الناطقة النظرية التي بها يدرك الإنسان المعقولات الكلية، فالعملية التي بها يميز بين الحسن والقبيح، فالصناعية التي بها يحرز الصناعات والقوى[2].

ولكل من هذه القوى، كما يقول الفارابي، رئيس ورواضع وخدم. أما العضو الرئيس لكل منها فهو القلب ويليه الدماغ. والقلب هو مبدأ الحياة الأصلي في الحيوان، وعنه ينبث الروح الحيواني في العروق، فيمدها القلب بالحرارة الغريزية التي تنتشر في سائر الأعضاء. ومهمة الدماغ في هذه العملية تعديل تلك الحرارة أو تلطيفها بحيث تلائم كل عضو من أعضاء الجسم؛ إلا أن له بالإضافة إلى ذلك مهمتين: الأولى أن يرفد أعصاب الحس بالقوة التي تمكن الحواس الفرعية (يدعوها الفارابي الرواضع) من الإحساس، والثانية أن يرفد أعصاب الحركة الإرادية بالقوة التي تمكن الأعضاء من الحركة

(١) المصدر نفسه: ص ٧٧.

(٢) المصدر نفسه: ص ٨٧.

الإرادية تلبية للقوة النزوعية التي في القلب[1].

ويلي الدماغ الكبد، ثم الطحال، ثم أعضاء التوليد؛ والأدنى من هذه يخدم الأعلى. ولا يختلف الأمر بالنسبة إلى الحواس الفرعية (الرواضع) التي تحدث فيها صور المحسوسات الخارجية ثم تؤلف بينها القوى الحاسة الرئيسية (أي الحس المشترك والمخيلة والحافظة) التي تحفظها وتركب بينها على أشكال شتى.

وعلى غرار الحواس، ترتسم في القوة الناطقة صور المعقولات، وأصنافها كثيرة؛ فمنها الصور الهيولانية التي تنتزعها من موادها القوة الناطقة التي يدعوها الفارابي «هيئة ما في مادة معدة لأن تقبل رسوم المعقولات» بتوسط قوة خارجة هي العقل الفعال، الذي ينزل من العقل الهيولاني ومعقولاته بمنزلة الضوء من المرئيات. ومرتبته في سلم العقول المنبثقة عن الموجود الأول هي العاشرة. ومنها «المعقولات الأول المشتركة»، أي مبادىء العلوم والصناعات التي تعرف بالبديهة؛ ويقسمها الفارابي إلى ثلاثة أقسام: أوائل الهندسة النظرية، والمبادىء الخلقية العامة، ومبادىء الموجودات القصوى، مثل السبب الأول والمبادىء السماوية وصدور الموجودات عنها[2].

(١) المصدر نفسه: ص ٩٢، ٩٣.
(٢) المصدر نفسه: ص ١٠١ - ١٠٣.

٤ ـ فلسفة الفارابي السياسية

ما يلفت النظر في التفكير السياسي لدى الفارابي هو ربطه بين عنصرين نادراً ما يلتقيان على صعيد الممارسة السياسية العملية، وهما: الأخلاق والسياسة؛ وهذا هو الإطار العام الذي نلمسه في كتبه التي تطرق فيها إلى المواضيع السياسية، ككتاب «آراء أهل المدينة الفاضلة» و«تحصيل السعادة» و«السياسة المدنية» و«السياسة الأخلاقية» و«رسالة في التنبيه على سبل السعادة». فالمدينة الفاضلة التي يسعى أبو نصر إلى تأسيسها هي المدينة التي حصلت فيها الكمالات الأخلاقية على جميع المستويات: رؤساء ومرؤوسين؛ وهذه الكمالات هي التي تؤدي إلى سبيل السعادة الحقيقية، فإذا لم تتوفر هذه الكمالات في المدينة انتفت عنها صفة الأفضلية وتحولت إما إلى مدينة جاهلة، أو فاسقة، أو متبدلة، أو ضالة.

فالفارابي، في هذا الاتجاه لا يأمل بجعل مشروعه السياسي حقيقة واقعة منظورة، بقدر ما يسعى إلى وصل السماء بالأرض وربط الإلهيات بالسياسيات؛ ولا يعبر في مدينته الفاضلة عما يمكن أن يكون بقدر ما يعبر عما يجب أن يكون[1].

ويرى الفارابي أن السياسة نوعان: أخلاقية، ومدنية. من هنا، سنبحث في كل نوع منهما على حدة.

---

(١) راجع فقرة «مثالية الفارابي» ص ١٠٠ ـ ١٠٣ من هذا الكتاب.

أ ـ السياسة الأخلاقية[2]:

يمهد الفارابي لسياسته الأخلاقية ببعض المقدمات التي ينبغي على المرء أن يعلمها ويؤمن بها. فيرى أن أول ما ينبغي على المرء أن يبتدىء به هو أن يعلم أن لهذا العالم وأجزائه صانعاً مدبراً هو سبب وعلة كل شيء. وثاني ما يجب أن يؤمن به الوحي، ذلك أن الناس يتفاوتون في العقول والقوى، فمن الممكن إذاً أن يوجد بينهم من يقوى على أن يوحى إلى قلبه بما يعجز ذوو جنسه عن مثله ليقوم بتبليغ ما أوحي إليه به، وعلى المرء أن يتبع صاحب الوحي ويعمل بهديه. وثالث الأمور أن على المرء أن يعلم أن المكافأة واجبة في الطبيعة، ولكنها لا تجب إلا في الأعمال المقرونة بالنيات؛ والدليل على ذلك أن الإنسان لا يجازى على الأعمال التي تصدر عن عدم وعي منه كما في حالة النوم، ولا يجازى على الأعمال التي ليس لإرادته واختياره دخل فيها كالسعال والعطاس، ولا يجازى على النيات المجردة.

بعد هذه المقدمات ينتهي الفارابي إلى صلب الموضوع، فيحدد واجبات المرء نحو نفسه، ونحو الآخرين من رؤساء

(١) استفدنا في هذه الفقرة من كتاب «دراسات في الفلسفة اليونانية والعربية» لإنعام الجندي، وكتاب «الفارابي» ضمن سلسلة فلاسفة العرب ليوحنا قمير، وكتاب الفارابي في المراجع العربية لحسين علي محفوظ، ومن بحث للدكتور وليد فستق في مجلة الفكر العربي المعاصر، العددان ١٤ و١٥، تحت عنوان «السياسة في الفلسفة الإسلامية».

وأكفاء ومن هم دونه.

ـ واجبـات المرء نحـو رؤسائـه: تتلخص واجبـات المرؤوس نحو رئيسه بما يلي:

١ ـ أن يلازم رئيسه في خدمته، ويثابر على ما أوكل إليه من الأمور، ويكون نصب عين رئيسه دائماً فلا يخشى الملال.

٢ ـ أن يمدح رئيسه ويقـرظ أفعالـه مظهـراً وجوهها الحسان، فيذكرها في حضوره أو غيبته. فإذا كان ممن فوض إليهم تدبير الرئيس، كالوزير أو المشير أو المعلم، فلا يجابهه مجابهة، وإنما يلتمس صرفه عن القبيح باللطف والحيلة؛ لأن الرئيس كالسيل المنحدر من الربوة إن واجهته أهلكك.

٣ ـ أن يكتم أسرار رئيسه في جميع الأحوال.

٤ ـ أن يكون حذراً فيكتم ذنوبه عن رئيسه، وليحذَر تغير الأحوال.

٥ ـ أن يتلطف في طلب النفع من رئيسه، فلا يلح في السؤال ولا يظهر الطمع والشره؛ وليجتهد في أن ينتفع بالرئيس لا منه، في أن يطلب أسباب المنافع لا المنافع نفسها.

٦ ـ أن يظهر وكأنه مستعد لخلع نفسه عن ملكه وماله من أجل الرئيس بأهون سبب، وليحذر أن يتمسك بمال أو ملك.

٧ ـ ألا يتخذ لنفسه ما يتفرد الرئيس به، لئلا يعرض نفسه للهلاك. وإذا سخط الرئيس عليه، ليحذر من الشكاية وإظهار الحقد، وليصرف وجه الذنب إلى نفسه، وليتلطف في إزالة ذاك السخط.

ـ واجبات المرء نحو أكفائه: الأكفاء إما أصدقاء أو أعداء، أو ليسوا بأصدقاء ولا أعداء، ولكلٍّ سياسة. فالأصدقاء صنفان: أصفياء مخلصون تجب ملاطفتهم وتعهدهم بالهدايا والإكثار منهم.

أما الصنف الآخر، فهم الأصدقاء المتصنعون؛ فهؤلاء يجب مجاملتهم والإحسان إليهم والاجتهاد في استمالتهم والصبر عليهم بحسب الظاهر دون أخذهم بالباطل.

أما الأعداء فصنفان أيضاً: أحدهما ذو حقد وضغينة؛ فهذا يجب الاحتراس منه وإحباط حيله، كما يجب شكايته أمام الرؤساء والناس ليعرف بعداوته لك. فإذا يئست من إصلاحه فاعمل على إهلاكه في الفرصة السانحة.

والصنف الآخر من الأعداء، الحسود. وعلى المرء أن يؤذيه بما يغيظه ويغذي حسده. وعليه أن يحترس من دسيسته، ويحتال لظهور حسده فيه حتى يبدو على حقيقته أمام الناس.

أما من ليس بعدو ولا صديق؛ فإما أن يكون من النصحاء فعلى المرء أن يسمع لقوله، على أن لا يغتر بكل ما

يسمعه، بل يتأمل أقاويله ويتعرف إلى أغراضه.

وإما أن يكون من الصلحاء الذين يسعون إلى إصلاح ما بين الناس، فيجب على المرء أن يمدح أفعاله، وأن يتشبه بأحواله.

وإما أن يكون من السفهاء، وعلى المرء أن يستعمل الحلم معه، وأن لا يقابله بمثل ما يفعل؛ لأنه إن تواضع له ظن فيه ضعفاً، فإذا تكبر المرء عليه أحس الآخر بأنه صاحب الذنب وربما عاد عن كبره إلى التواضع.

ـ واجبات المرء نحوَ من هم دونه: من دونك أصناف: إما مالاً، أو علماً، أو أخلاقاً.

فالمحوج الملحّ امنعه، ما لم تتأكد من فاقته إلى الضروري. والمحوج الصادق تعهده بالمؤاساة ما أمكن.

وطالب العلم لا تدّخر عنه علماً. أما البليد فحثّه على ما هو أعود عليه.

وفاسد الأخلاق أصلحه.

ـ واجبات المرء نحو نفسه: على المرء أن ينظر في شؤون نفسه، ويستعمل في كل حال ما يعود عليه بصلاحها.

عليه أن يسعى للمال من غير أن يخلّ بدينه ومروءته وعرضه، فيتأمل في وجوه وأسباب الدخل والخرج وينفق على

قدر ذلك، ويسخى في مواضع السخاء.

وعليه أن يجتهد في إحراز الجاه، فإذا واجهه كسب المال أو كسب الجاه، فليتخلّ عن كسب المال إلى كسب الجاه؛ لأنه بالجاه يكسب المال بينما لا يكسب الجاه بالمال ضرورة.

وعليه بتحصين أسراره، فإن فعل كان أقدر على تدبير أمره ومعرفة الصواب من الخطأ، فمتى خرج السر من يده كان عرضة للنقض والفناء.

وعليه بمشاورة غيره في آرائه على أن يستودعها ذوي النبل وذوي العقول والألباب والنفوس الكبيرة. وعليه أن ينتفع بالأدب، لأنه به يعرف العورات ويتقي العثرات.

وينهي الفارابي رسالته في السياسة الأخلاقية بأقوال وحكم ينسبها إلى القدماء، منها:

قال أفلاطون: الشيء الذي لا ينبغي أن تفعله فلا تهوه.

وقيل: لا تحكم قبل أن تسمع قول الخصمين.

وقيل: لا تأمن من كذب لك أن يكذب عليك.

وقيل: دعوا المزاح فإنه لقاح الضغائن.

وقيل: أفضل ما يقتنيه المرء الصديق المخلص.

ب ـ السياسة المدنية:

يعرض الفارابي أكثر آرائه في السياسة المدنية من خلال كتابين له، هما: «السياسة المدنية» و«آراء أهل المدينة الفاضلة»، والكتاب الثاني أطول وأكمل من الكتاب الأول، ويحتوي على أكثر المباحث الموجودة في الأول ويزيد عليها مباحث أخرى. لذا سنعتمد كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة أساساً في بحثنا حول السياسة المدنية عند الفارابي.

ـ الحاجة إلى الاجتماع: يبحث الفارابي في بداية القسم السياسي من كتابه «آراء أهل المدينة الفاضلة» في احتياج الإنسان إلى الاجتماع والتعاون[1]؛ فيرى أن «كل واحد من الناس مفطور على أنه محتاج، في قوامه وفي أن يبلغ أفضل كمالاته، إلى أشياء كثيرة لا يمكنه أن يقوم بها كلها هو وحده، بل يحتاج إلى قوم يقوم له كل واحد منهم بشيء مما يحتاج إليه»[2]. هذه النظرية في ضرورة الاجتماع لم يبتكرها الفارابي، فقد قال أرسطو قبله: «إن الإنسان حيوان اجتماعي»، وقال أفلاطون على لسان سقراط: «إن الدولة تنشأ عن عجز الفرد عن الاكتفاء بذاته، وحاجته إلى أشياء لا حصر لها... وما دام

---

(١) الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة، الفصل السادس والعشرون، ص ١١٧ ـ ١١٩.

(٢) المصدر السابق: ص ١١٧.

من الضروري وجود أشخاص عديدين للوفاء بها، فإن المرء يستعين بشخص من أجل غرض من أغراضه، وبغيره من أجل تحقيق غرض آخر، وهكذا. وعندما يتجمع أولئك الشركاء الذين يساعد بعضهم بعضاً في إقليم واحد نسمي مجموع السكان دولة»[1]. وقد أخذ ابن خلدون أيضاً هذه الفكرة، فقال: «إن الاجتماع الإنساني ضروري، ويعبر الحكماء عن هذا بقولهم إن الإنسان مدني بالطبع، أي لا بد له من الاجتماع الذي هو المدنية في اصطلاحهم، وهو معنى العمران. إن قدرة الواحد من البشر قاصرة عن تحصيل حاجاته من الغذاء، غير موفية له بمادة حياته منه»[2].

فالاجتماعات الإنسانية قد نشأت إذن عن حاجة الأفراد إلى التعاون. لكن أقواماً رأوا أن الاجتماع الإنساني إنما نشأ عن القهر، فرأوا «أن المدن ينبغي أن تكون متغالبة متهارجة، لا مراتب فيها ولا نظام، ولا استئهال يختص به أحد لكرامة أو لشيء آخر، وأن يكون كل إنسان متوحداً بكل خير هو له أن يلتمس أن يغالب غيره في كل خير هو لغيره، وأن الإنسان الأقهر لكل ما يناويه هو الأسعد»[3].

---

(١) أفلاطون: الجمهورية، ص ٢٣٣ ـ ترجمة د. فؤاد زكريا ـ الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٤.

(٢) ابن خلدون: المقدمة، ص ٤٦ ـ مطبعة التقدم مصر ١٣٢٩ هـ.

(٣) الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة، ص ١٥٣.

وهنالك أقوام «رأوا أن الاشتراك في الولادة من والد واحد هو الارتباط به، وبه يكون الاجتماع والائتلاف والتحاب والتوازر على أن يغلبوا غيرهم، وعلى الامتناع من أن يغلبهم غيرهم. فإن التباين والتنافر بتباين الآباء، والاشتراك في الوالد الأخص والأقرب يوجب ارتباطاً أشدّ، وفيما هو أعم يوجب ارتباطاً أضعف، إلى أن يبلغ من العموم والبعد إلى حيث ينقطع الارتباط أصلاً»[1].

وهنالك قوم رأوا أن الارتباط يكون بالتصاهر، وبعضهم ظن أنه يكون بالإيمان والتحالف والتعاهد. وآخرون رأوا أن الارتباط هو بتشابه الخلق والشيم الطبيعية والاشتراك في اللغة واللسان. وآخرون رأوه في الاشتراك بالمنزل ثم بالمسكن ثم بالسكة ثم بالمحلة[2]. إلى غيرها من روابط الاجتماع الكثيرة التي ذكرها الفارابي من غير أن يناقش قيمتها؛ إلا أنه يذكرها ضمن الفصل الذي يبحث فيه في آراء أهل المدن الجاهلة والضالة، مما يدل على أنه لا يوافق عليها.

- أنواع الاجتماعات:

ويقسم الفارابي هذه الجماعات بحسب روابطها إلى

(١) المصدر السابق: ص ١٥٤.
(٢) المصدر السابق: ص ١٥٥، ١٥٦.

نوعين: الكاملة، وغير الكاملة. والكاملة ثلاث: عظمى ووسطى وصغرى. فالعظمى هي اجتماعات الجماعة كلها في المعمورة. والوسطى هي اجتماع أمة في جزء من المعمورة. والصغرى هي اجتماع أهل مدينة في جزء من مسكن أمة[1].

أما الاجتماعات غير الكاملة، فهي: اجتماع أهل القرية، ثم أهل المحلة، ثم الاجتماع في سكة، ثم في منزل. والخير الأفضل والكمال الأقصى إنما ينال أولاً بالمدينة، لا بالاجتماع الذي هو أنقص منها[2].

لقد تحدث الفارابي، بتأثير من الإسلام كما يبدو، عن إمكان قيام مجتمع يشمل المعمورة بأكملها، وعن إمكان نيل السعادة في مجتمع كهذا، ولم يقتصر كما فعل أفلاطون على جمهوريته المحدودة المساحة والسكان. وبهذا تخطى الفارابي بتصوره السياسي أفلاطون وغيره من اليونانيين الذين لم ينظروا إلى الأمور السياسية إلا من منظار مجتمعاتهم المحلية الضيقة.

ـ المدينة الفاضلة:

بعد الحديث عن أنواع الاجتماعات، يحصر الفارابي بحثه في المدينة؛ لأنها أصغر مجتمع كامل، فيقسمها إلى فاضلة وغير فاضلة.

(١) المصدر السابق: ص ١١٧. (٢) المصدر السابق: ص ١١٨.

أما المدينة الفاضلة فيشبهها بالبدن التام الصحيح، وكما أن البدن أعضاؤه مختلفة ومتفاضلة وفيه عضو واحد رئيس وهو القلب وأعضاؤه تقرب مراتبها أو تبعد عن ذلك الرئيس[1]، كذلك المدينة فيها إنسان هو الرئيس وآخرون يقربون أو يبعدون عنه بحسب تفاوتهم بالفطر وتفاضلهم بالهيئات[2]. غير أن بين البدن والمدينة فرقاً، فأعضاء الأول طبيعية، بينما أفعال أهل المدينة إرادية[3].

وبما أن البدن بناء متماسك الأعضاء، فكذلك المدينة يجب أن تكون. فما هي الصفات التي يجب أن يتمتع بها الرئيس والمرؤوسون لكي يستقيم هذا البناء؟

- صفات الرئيس الفاضل:

يرى الفارابي أن الرئيس الأول للمدينة الفاضلة الذي لا يرأسه إنسان آخر أصلاً، يجب أن تجتمع فيه اثنتا عشرة خصلة قد فطر عليها، هذه الخصال هي: أن يكون تام الأعضاء قويها، جيد الفهم والتصور لكل ما يقال له، جيد الحفظ لما يفهمه ويراه ويسمعه ويدركه، جيد الفطنة ذكيّاً، حسن

---

(١) المصدر السابق: ص ١١٨.
(٢) المصدر السابق: ص ١١٩.
(٣) المصدر السابق: ص ١١٩.

العبارة، محبّاً للتعليم والاستفادة منقاداً له، غير شره على المأكول والمشروب والمنكوح، محبّاً للصدق وأهله مبغضاً للكذب وأهله، كبير النفس محبّاً للكرامة، معرضاً عن الدرهم والدينار وسائر أعراض الدنيا، محبّاً بالطبع للعدل وأهله ومبغضاً للجور والظلم وأهلها، قويّ العزيمة جسوراً مقداماً[1].

ولكن الفارابي يعترف بصعوبة اجتماع كل هذه الخصال في إنسان واحد، فيتساهل فيشترط في الرئيس الثاني ستة شرائط: «أحدها: أن يكون حكيماً. والثاني: أن يكون عالماً حافظاً للشرائع والسنن والسير التي دبرها الأولون للمدينة، محتذياً بأفعاله كلها حذو تلك بتمامها. والثالث: أن يكون له جودة استنباط فيما لا يحفظ عن السلف فيه شريعة، ويكون فيما يستنبطه من ذلك محتذياً حذو الأئمة الأولين. والرابع: أن يكون له جودة رويّة وقوة استنباط لما سبيله أن يعرف في وقت من الأوقات الحاضرة من الأمور والحوادث التي تحدث مما ليس سبيلها أن يسير فيه الأولون، ويكون متحرّياً بما يستنبطه من ذلك صلاح حال المدينة. والخامس: أن يكون له جودة إرشاد بالقول إلى شرائع الأولين، وإلى التي استنبط بعدهم مما احتذى فيه حذوهم. والسادس: أن يكون له جودة ثبات ببدنه في

(١) المصدر السابق: ص ١٢٧ ـ ١٢٩.

مباشرة أعمال الحرب، وذلك أن يكون معه الصناعة الحربية الخادمة والرئيسة»[1].

فإذا لم تجتمع هذه الشرائط الستة في واحد، ووجد اثنان أحدهما حكيم والثاني فيه الشرائط الباقية، كانا هما رئيسين. فإذا تفرقت الشرائط الستة في ستة أشخاص، وكانوا متلائمين، اشتركوا في حكم المدينة. أما إذا غابت الحكمة فلا تلبث المدينة أن تهلك[2].

ـ صفات المرؤوسين:

وإذا كان الفارابي يشترط ويعدد كل هذه الخصال التي يجب أن تتوفر في الرئيس، فإنه يحصر صفات المرؤوسين باثنتين: العلم، والفضيلة. فأما ما يجب أن يعلموه فيفصله الفارابي بالسبب الأول، والأشياء المفارقة، والجواهر السماوية، ثم الأجسام الطبيعية، فكون الإنسان وقوى النفس، ثم الرئيس الأول وكيف يكون الوحي، فالرؤساء الذين يخلفوه، ثم المدينة الفاضلة وأهلها ومصائرهم، والمدن المضادة وأهلها وما يؤولون إليه. أما فضيلتهم ففي طلب كل ما يؤدي إلى السعادة، وذلك بأن يعملوا بما يعلمون، فيتعاونوا تعاون

(١) المصدر السابق: ص ١٢٩ ـ ١٣٠.
(٢) المصدر السابق: ص ١٣٠.

أعضاء البدن، ويحققوا إرادة الرئيس وخير المدينة[1].

أما مصير أهل المدينة الفاضلة، فهو خلود نفوسهم بعد الموت واستغنائها عن المادة. ثم هم يرون كمال نفوسهم، ويسعدون بهذه المشاهدة سعادة تتناسب وما بلغوا من الكمال نوعاً وكمّاً. وتتوالى النفوس الفاضلة فتلتذ بمشاهدة بعضها بعضاً، وكلما ازدادت عدداً ازدادت سعادة.

- مضادات المدينة الفاضلة:

يضاد المدينة الفاضلة أربع مدن: المدينة الجاهلة، والمدينة الفاسقة، والمدينة المتبدلة، والمدينة الضالة.

١ - المدينة الجاهلة[2]: وهي التي لم يعرف أهلها السعادة ولا خطرت ببالهم، وإن أرشدوا إليها لم يفهموها ولم يعتقدوها. فهم لم يطلبوا السعادة من حيث يجب أن تطلب، أي بالعلم والفضيلة، بل ظنوا أنها تحصّل بالخيرات الدنيوية، من صحة ويسار وتمتع باللذات، والسعي وراء التكريم والتعظيم[3]:

(١) المصدر السابق: الفصل الثالث والثلاثون، ص ١٤٦ - ١٥٠.

(٢) يستعمل الفارابي غالباً لفظ «الجاهلية» بمعنى «الجاهلة». ولا علاقة لهذا اللفظ بالعصر الجاهلي، وليس له أي مدلول تاريخي.

(٣) الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة: ص ١٣٧، ١٣٨.

وهذه المدينة تنقسم حسب الخير الذي تطلبه إلى عدة مدن[1]، منها: المدينة الضرورية التي يقتصر أهلها على الضروري مما به قوام الأبدان. والمدينة البدّالة التي جعل أهلها من اليسار غاية في الحياة. ومدينة الخسة والسقوط، وهي التي لا يسعى أهلها إلا وراء اللذات من المأكول والمشروب والمنكوح. ومدينة الكرامة التي يسعى أهلها إلى المجد والذكر بين الأمم. ومدينة التغلب، وهي التي يقصد أهلها إلى اللذة التي تنالهم من الغلبة فقط. والمدينة الجماعية التي تحرر أهلها من كل القيود[2].

٢ ـ المدينة الفاسقة: آراء أهل هذه المدينة الآراء الفاضلة، ويعلمون كل ما يعلمه أهل المدينة الفاضلة من السعادة والموجود الأول والعقول الثواني والعقل الفعّال؛ لكن أفعالهم أفعال أهل المدن الجاهلة.

٣ ـ المدينة المبدّلة: هي التي تبدلت آراؤها وأفعالها بعد أن كانت في القديم مطابقة لآراء وأفعال المدينة الفاضلة.

٤ ـ المدينة الضالة: رئيس هذه المدينة يدعي أنه يوحى إليه من غير أن يكون كذلك، فيضلل أهلها بآراء فاسدة عن الله والعقل والنفوس.

---

(١) المصدر السابق: ص ١٣١.

(٢) المصدر السابق: ص ١٣١ ـ ١٣٣.

- آراء أهل المدن المضادة:

يعتبر الفارابي أن المدن الجاهلة والضالة «إنما تحدث متى كانت الملّة مبنية على بعض الآراء القديمة الفاسدة»[1] دون أن يعين أصحاب هذه الآراء من القدماء. وعرض هذه الآراء من قبل الفارابي متداخل وغير منظم ولا مستقصى؛ ولكن أهم ما يذكره هو آراؤهم في أسباب الاجتماع؛ وقد تكلمنا عن هذا الموضوع في فقرة سابقة[2]. ومما يذكره أيضاً رأيهم في العدل، حيث يرون أن التقاهر والتغالب طبع في الإنسان، وما في الطبع عدل، فالعدل إذاً في التغالب[3]. ومن آرائهم أيضاً أن الخشوع أو الدين هو القول بإله يدبر العالم، وبواجب تعظيمه وتسبيحه، وبأن الزهد في الدنيا نيل لخيرات الآخرة، والتمتع بخيرات الدنيا سبب لعقاب الآخرة. والخاشع أحد اثنين: إما مؤمن بما يقول، فهو أحمق شقيٌّ، إن يمدحه الناس فسخرية به، أو تشجيعاً له على زهد يريحهم من مزاحمته، أو حمقاً مثل حمقه. وإما هو عاجز عن نيل خيرات الدنيا بالمغالبة والمجاهرة، فيستعمل الدين لنيلها بالحيلة، فيتظاهر بالزهد ويدعو إليه،

---

(١) المصدر السابق: ص ١٥١.

(٢) راجع ص ١٤٥ وما بعدها.

(٣) الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة: ص ١٥٧. وقد عرض أفلاطون في الجمهورية (الكتاب الأول، ص ١٩٤) رأي ثراسيماخوس السفسطائي في العدالة حيث قال: إن العدالة ليست إلا صالح الأقوى.

فيحسن ظن الناس به ولا يحذرونه أو ينازعونه، فيفوز دونهم بالكرامات والرئاسات والأموال[1].

- مصائر أهل المدن المضادة:

رأينا أن مصير أهل المدينة الفاضلة هو الخلود في السعادة. أما مصير أهل المدن المضادة فليس واحداً لدى الجميع؛ فأهل المدن الفاسقة يؤولون إلى الشقاء، لأن هذه المدن تخلد بما حصّلت من علم، وتشقى بما يصطدم فيها من هيئات حسنة اكتسبتها بعلمها، وهيئات رديئة اكتسبتها بأعمالها.

أما المدن الجاهلة والضالة والمبدلة، فلا تحصل العلم الصحيح الضروري لكمالها واستغنائها في وجودها عن المادة، فإذا انحلّ البدن انحلّت صوراً لما انحلّ إليه، وآلت إلى العدم، «وهؤلاء هم الهالكون والصائرون إلى العدم على مثال ما يكون عليه البهائم والسباع والأفاعي»[2].

ويستثني الفارابي الذي ضلّل المدينة الضالة، أو بدل المدينة المبدلة وهو عالم بالسعادة؛ لأن هذا فاسق مصيره مصير الفاسقين.

---

(١) الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة، ص ١٦٠ - ١٦٥.
(٢) المصدر السابق: ص ١٤٣.

نظرة عامة حول فلسفة الفارابي

لقد أسس الفارابي في الفلسفة العربية والإسلامية مدرسة، وشاد مذهباً انتسب إليه فيما بعد طائفة من أهم فلاسفة الإسلام، هذا المذهب الذي عرف في الإسلام باسم «مدرسة الفلاسفة» وهو مذهب إسلامي ذو صبغة أفلاطونية محدثة، وصل به ابن سينا فيما بعد إلى أكمل صورة، بحيث اعتبر أشهر عَلَـم في تاريخ هذه المدرسة.

والمطلع على فلسفة الفارابي لا شك أن أول ما سيلفته هو هذه المنهجية الصارمة التي تميزت بها فلسفته في مختلف أجزائها. ونقصد بالمنهجية في الدرجة الأولى التسلسل المنطقي والربط المحكم بين مختلف أجزاء فلسفته، بحيث نرى مثلاً العلاقة شديدة الوضوح بين ماورائيات الفارابي وسياسياته واجتماعياته وغيرها.

من ناحية ثانية رأينا أن الفارابي استمد فلسفته من منبعين: الفلسفة اليونانية، والديانة الإسلامية. ولكنه استعمل عقله لتكوين مذهب خاص توفيقي يلائم بين تعاليم الدين

الإسلامي وآراء الفلاسفة اليونان. وقد أدى تعمق الفارابي في التوفيق بين الفلسفة والدين إلى أن يضع نظرية جديدة في النبوة بحيث يربطها بالأحلام، ويلغي منها كل اتجاه واعٍ.

وأشرنا في هذا الفصل إلى نقطتين ميزتا بعض جوانب فلسفته، ألا وهما مثاليته وروحانيته.

أما فيما يتعلق بالإلّهيات عند الفارابي، فقد بحثنا في موضوعين: الموجود الأول، ونظرية الخلق التي تعتمد على مذهب الصدور الأفلوطيني. وقد أشرنا إلى أن الفارابي اعتمد هذه النظرية لكي ينحرر من قيدين يربطانه بقطبي الفلسفة اليونانية؛ القيد الأول رأي أرسطو بقدم العالم. والقيد الثاني رأي أفلاطون في الخلق الإلّهي الذي يتوقف على وجود مادة قديمة ومثل قديمة.

وقد ختمنا هذا الفصل بعرض فلسفة الفارابي السياسية بنوعيها: الأخلاقية، والمدنية. وأشرنا فيما يتعلق بسياسته المدنية خاصة إلى أوجه الاشتراك بين بعض نظرياته ونظريات أفلاطون التي عرضها خاصة في الجمهورية؛ وبالمقابل بيّنا سعة أفق فيلسوفنا بالمقارنة مع فلاسفة اليونان، وذلك فيما يتعلق بفكرته عن إمكان قيام مجتمع يشمل المعمورة بكاملها. وهذا ما لم يخطر ببال أرسطو أو أفلاطون أو غيرهما من فلاسفة اليونان الذين ظلوا أسراء مجتمعاتهم المحلية.

نصوص مختارة

١ ـ من «كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة».
٢ ـ من «كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين».
٣ ـ من «رسالة في العقل».

١ ـ من كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة

القول في الموجود الأول[1]

الموجود الأول هو السبب الأول لوجود سائر الموجودات كلها، وهو بريء من جميع أنحاء النقص. وكل ما سواه فليس يخلو من أن يكون فيه شيء من أنحاء النقص، إما واحداً وإما أكثر من واحد. فأما الأول فهو خلو من أنحائها كلها، فوجوده أفضل الوجود وأقدم الوجود، ولا يمكن أن يكون وجود أفضل ولا أقدم من وجوده. وهو من فضيلة الوجود في أعلى أنحائه، ومن كمال الوجود في أرفع المراتب. ولذلك لا يمكن أن يشوب وجوده وجوهره عدم أصلاً. والعدم والضد لا يكونان إلا فيما دون فلك القمر. والعدم هو لا وجود ما شأنه أن يوجد. ولا يمكن أن يكون له وجود بالقوة، ولا على نحو من الأنحاء، ولا إمكان أن لا يوجد ولا بوجه من الوجوه. فلهذا هو أزلي، دائم الوجود بجوهره وذاته، من غير أن يكون به حاجة في أن يكون

---

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة: ص ٣٧، ٣٨ ـ دار المشرق بيروت ط ٥ ١٩٨٦.

أزليّاً إلى شيء آخر يمد بقاءه، بل هو بجوهره كاف في بقائه ودوام وجوده. ولا يمكن أن يكون وجود أصلاً مثل وجوده، ولا أيضاً في مثل مرتبة وجوده وجود يمكن أن يكون له أو يتوفر عليه. وهو الموجود الذي لا يمكن أن يكون له سبب به، أو عنه، أو له، كان وجوده. فإنه ليس بمادة، ولا قوامه في مادة ولا في موضوع أصلاً؛ بل وجوده خلو من كل مادة ومن كل موضوع. ولا أيضاً له صورة؛ لأن الصورة لا يمكن أن تكون إلا في مادة. ولو كانت له صورة لكانت ذاته مؤتلفة من مادة وصورة. ولو كان كذلك لكان قوامه بجزئيه اللذين منهما ائتلف، ولكان لوجوده سبب. فإن كل واحد من أجزائه سبب لوجود جملته؛ وقد وضعنا أنه سبب أول. ولا أيضاً لوجوده غرض وغاية حتى يكون، إنما وجوده ليتم تلك الغاية وذلك الغرض، وإلا لكان يكون ذلك سبباً ما لوجوده، فلا يكون سبباً أولاً. ولا أيضاً استفاد وجوده من شيء آخر أقدم منه، وهو من أن يكون استفاد ذلك مما هو دونه أبعد.

القول في الموجودات الثواني وكيفية صدور الكثير[1]

يفيض من الأول وجود الثاني؛ فهذا الثاني هو أيضاً جوهر غير متجسم أصلاً ولا هو في مادة. فهو يعقل ذاته ويعقل الأول، وليس ما يعقل من ذاته هو شيء غير ذاته. فبما يعقل

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة: ص ٦١، ٦٢.

من الأول يلزم عنه وجود ثالث، وبما هو متجوهر بذاته التي تخصه يلزم عنه وجود السماء الأولى. والثالث أيضاً وجوده لا في مادة، وهو بجوهره عقل. وهو يعقل ذاته ويعقل الأول؛ فبما يتجوهر به من ذاته التي تخصه يلزم عنه وجود كرة الكواكب الثابتة، وبما يعقله من الأول يلزم عنه وجود رابع. وهذا أيضاً لا في مادة؛ فهو يعقل ذاته ويعقل الأول. فبما يتجوهر به من ذاته التي تخصه يلزم عنه وجود كرة زحل، وبما يعقله من الأول يلزم عنه وجود خامس. وهذا الخامس أيضاً وجوده لا في مادة، فهو يعقل ذاته ويعقل الأول. فبما يتجوهر به من ذاته يلزم عنه وجود كرة المشتري، وبما يعقله من الأول يلزم عنه وجود سادس. وهذا أيضاً وجوده لا في مادة، وهو يعقل ذاته ويعقل الأول. فبما يتجوهر به من ذاته يلزم عنه وجود كرة المريخ، وبما يعقله من الأول يلزم عنه وجود سابع. وهذا أيضاً وجوده لا في مادة، وهو يعقل ذاته ويعقل الأول. فبما يتجوهر به من ذاته يلزم عنه وجود كرة الشمس، وبما يعقل من الأول يلزم عنه وجود ثامن. وهو أيضاً وجوده لا في مادة، ويعقل ذاته ويعقل الأول. فبما يتجوهر به من ذاته التي تخصه يلزم عنه وجود كرة الزهرة، وبما يعقل من الأول يلزم عنه وجود تاسع. وهذا أيضاً وجوده لا في مادة، فهو يعقل ذاته ويعقل الأول. فبما يتجوهر به من ذاته يلزم عنه وجود كرة عطارد، وبما يعقل من الأول يلزم عنه وجود عاشر. وهذا أيضاً وجوده لا في مادة، وهو يعقل ذاته

ويعقل الأول. فبما يتجوهر به من ذاته يلزم عنه وجود كرة القمر، وبما يعقل من الأول يلزم عنه وجود حادي عشر. وهذا الحادي عشر هو أيضاً وجوده لا في مادة[1]، وهو يعقل ذاته ويعقل الأول. لكن عنده ينتهي الوجود الذي لا يحتاج ما يوجد ذلك الوجود إلى مادة وموضوع أصلاً؛ وهي الأشياء المفارقة التي هي في جواهرها عقول ومعقولات. وعند كرة القمر ينتهي وجود الأجسام السماوية، وهي التي بطبيعتها تتحرك دوراً.

القول في أجزاء النفس الإنسانية وقواها[2]

فإذا حدث الإنسان، فأول ما يحدث فيه القوة التي بها يتغذى، وهي القوة الغاذية؛ ثم من بعد ذلك القوة التي بها يحس الملموس، مثل الحرارة والبرودة، وسائرها التي بها يحس الطعوم، والتي بها يحس الروائح، والتي بها يحس الأصوات، والتي بها يحس الألوان والمبصرات كلها مثل الشعاعات. ويحدث مع الحواس بها نزوع إلى ما يحسه، فيشتاقه أو يكرهه. ثم يحدث فيه بعد ذلك قوة أخرى يحفظ بها ما ارتسم في نفسه من المحسوسات بعد غيبتها عن مشاهدة الحواس لها، وهذه هي القوة المتخيلة. فهذه تُركِّب المحسوسات بعضها إلى

(١) هذا الحادي عشر (آخر العقول الثواني وعاشرها) هو الذي يدبر عالم ما دون فلك القمر.

(٢) آراء أهل المدينة الفاضلة: ص ٨٧ - ٩١.

بعض، وتفصل بعضَها عن بعض، تركيبات وتفصيلات مختلفة، بعضها كاذبة وبعضها صادقة؛ ويقترن بها نزوع نحو ما يتخيله. ثم من بعد ذلك يحدث فيه القوة الناطقة التي بها يمكن أن يعقل المعقولات، وبها يميز بين الجميل والقبيح، وبها يحوز الصناعات والعلوم، ويقترن بها أيضاً نزوع نحو ما يعقله.

فالقوة الغاذية، منها قوة واحدة رئيسة، ومنها قوى هي رواضع لها وخدم. فالقوة الغاذية الرئيسة هي من سائر أعضاء البدن في الفم؛ والرواضع والخدم متفرقة في سائر الأعضاء؛ وكل قوة من الرواضع والخدم فهي في عضو ما من سائر أعضاء البدن؛ والرئيسة منها هي بالطبع مدبرة لسائر القوى، وسائر القوى يتشبه بها ويحتذي بأفعالها حذو ما هو بالطبع غرضُ رئيسِها الذي في القلب، وذلك مثل المعدة والكبد والطحال، والأعضاء الخادمة هذه، والأعضاء التي تخدم هذه الخادمة، والتي تخدم هذه أيضاً. فإن الكبد عضو يرؤس ويُرْأس، فإنه يُرأس بالقلب ويَرؤس المرارة والكلية وأشباههما من الأعضاء؛ والمثانة تخدم الكلية، والكلية تخدم الكبد، والكبد يخدم القلب؛ وعلى هذا توجد سائر الأعضاء.

والقوة الحاسة، فيها رئيس وفيها رواضع؛ ورواضعها هي هذه الحواس الخمس المشهورة عند الجميع، المتفرقة في العينين وفي الأذنين وفي سائرها. وكل واحد من هذه الخمس

يدرك حساً ما يخصه. والرئيسة منها هي التي اجتمع فيها جميع ما تدركه الخمس بأسرها، وكأن هذه الخمس هي منذرات تلك، وكأن هؤلاء أصحاب أخبار، كل واحد منهم موكل بجنس من الأخبار، وبأخبار ناحية من نواحي المملكة. والرئيسة كأنها هي الملك الذي عنده تجتمع أخبار نواحي مملكته من أصحاب أخباره. والرئيسة من هذه أيضاً هي في القلب.

والقوة المتخيلة ليس لها رواضع متفرقة في أعضاء أخر، بل هي واحدة، وهي أيضاً في القلب، وهي تحفظ المحسوسات بعد غيبتها عن الحس. وهي بالطبع حاكمة على المحسوسات ومتحكمة عليها، وذلك أنها تُفرد بعضها عن بعض، وتركب بعضها إلى بعض، تركيبات مختلفة، يتفق في بعضها أن تكون موافقة لما حُسَّ، وفي بعضها أن تكون مخالفة للمحسوس.

وأما القوة الناطقة، فلا رواضع ولا خدم لها من نوعها في سائر الأعضاء، بل إنما رئاستها على سائر القوى المتخيلة؛ والرئيسة من كل جنس فيه رئيس ومرؤوس. فهي رئيسة القوة المتخيلة، ورئيسة القوة الحاسة الرئيسة منها، ورئيسة القوة الغاذية الرئيسة منها.

والقوة النزوعية، وهي التي تشتاق إلى الشيء وتكرهه؛ فهي رئيسة، ولها خدم. وهذه القوة هي التي بها تكون

الإرادة. فإن الإرادة هي نزوع إلى ما أدرك وعن ما أدرك، إما بالحس، وإما بالتخيل، وإما بالقوة الناطقة، وحكم فيه أنه ينبغي أن يؤخذ أو يترك. والنزوع قد يكون إلى علم شيء ما، وقد يكون إلى عمل شيء ما، إما بالبدن بأسره، وإما بعضو ما منه. والنزوع إنما يكون بالقوة النزوعية الرئيسية.

والأعمال بالبدن تكون بقوى تخدم القوة النزوعية. وتلك القوى متفرقة في أعضاء أعدت لأن يكون بها تلك الأفعال، منها أعصاب ومنها عضل سارية في الأعضاء، والتي تكون بها الأفعال التي نزوع الحيوان والإنسان إليها. وتلك الأعضاء مثل اليدين والرجلين وسائر الأعضاء التي يمكن أن تتحرك بالإرادة. فهذه القوى التي في أمثال هذه الأعضاء هي كلها جسمانية وخادمة للقوة النزوعية الرئيسية التي في القلب.

وعلم الشيء قد يكون بالقوة الناطقة، وقد يكون بالمتخيلة، وقد يكون بالإحساس.

فإذا كان النزوع إلى علم شيء شأنه أن يدرك بالقوة الناطقة، فإن الفعل الذي ينال به ما تُشُوِّق من ذلك، يكون بقوة ما أخرى في الناطقة، وهي القوة الفكرية، وهي التي تكون بها الفكرة والرؤية والتأمل والاستنباط.

وإذا كان النزوع إلى علم شيء ما يدرك بإحساس، كان الذي ينال به فعلاً مركباً من فعل بدني ومن فعل نفساني في مثل

الشيء الذي نتشوق رؤيته، فإنه يكون برفع الأجفان وبأن نحاذي أبصارنا نحو الشيء الذي نتشوق رؤيته. فإن كان الشيء بعيداً مَشَيْنَا إليه، وإن كان دونه حاجز أزلنا بأيدينا ذلك الحاجز. فهذه كلها أفعال بدنية، والإحساس نفسه فعل نفساني. وكذلك في سائر الحواس.

وإذا تشوّق تخيل شيء ما، نيل ذلك من وجوه: أحدها يفعل بالقوة المتخيلة، مثل تخيل الشيء الذي يرجى ويتوقع، أو تخيل شيء مضى، أو تمني شيء ما تركبه القوة المتخيلة؛ والثاني ما يرد على القوة المتخيلة من إحساس شيء ما، فتخيل إليه من ذلك أمر ما أنه مخوف أو مأمول، أو ما يرد عليها من فعل القوة الناطقة.

فهذه القوى النفسانية.

القول في سبب المنامات[1]

والقوة المتخيلة متوسطة بين الحاسة وبين الناطقة؛ وعندما تكون رواضع الحاسة كلها تحس بالفعل وتفعل أفعالها، تكون القوة المتخيلة منفعلة عنها، مشغولة بما تورده الحواس عليها من المحسوسات وترسمه فيها. وتكون هي أيضاً مشغولة بخدمة القوة الناطقة، وبإرفاد القوة النزوعية.

فإذا صارت الحاسة والنزوعية والناطقة على كمالاتها الأول، بأن لا تفعل أفعالها، مثل ما يعرض عند حال النوم،

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة: ص ١٠٨ ـ ١١٣.

انفردت القوة المتخيلة بنفسها، فارغة عما تجدّده الحواس عليها دائماً من رسوم المحسوسات، وتخلت عن خدمة القوة الناطقة والنزوعية، فتعود إلى ما تجده عندها من رسوم المحسوسات محفوظة باقية، فتفعل فيها بأن تركّب بعضها إلى بعض، وتفصل بعضها عن بعض. ولها، مع حفظها رسوم المحسوسات وتركيب بعضها إلى بعض، فعل ثالث: وهو المحاكاة. فإنها خاصة من بين سائر قوى النفس، لها قدرةٌ على محاكاة الأشياء المحسوسة التي تبقى محفوظة فيها. فأحياناً تحاكي المحسوسات بالحواس الخمس، بتركيب المحسوسات المحفوظة عندها المحاكية لتلك، وأحياناً تحاكي المعقولات، وأحياناً تحاكي القوة الغاذية. وأحياناً تحاكي القوة النزوعية، وتحاكي أيضاً ما يصادف البدن عليه من المزاج. فإنها متى صادفت مزاج البدن رطباً، حاكت الرطوبة بتركيب المحسوسات التي تحاكي الرطوبة، مثل المياه والسباحة فيها. ومتى كان مزاج البدن يابساً، حاكت يبوسة البدن بالمحسوسات التي شأنها أن تحاكي بها اليبوسة. وكذلك تحاكي حرارة البدن وبرودته، إذا اتفق في وقت من الأوقات أن كان مزاجه في وقت ما حاراً أو بارداً. وقد يمكن، إن كانت هذه القوة هيئة وصورة في البدن، أن يكون البدن، إذا كان على مزاج ما، أن يفعل (البدن) فيها ذلك المزاج. غير أنها لما كانت نفسانية، كان قبولها لما يفعل فيها البدن من المزاج على حسب ما في طبيعتها أن تقبله، لا على

حسب ما في طبيعة الأجسام أن تقبل المزاجات. فإن الجسم الرطب، متى فعل رطوبة في جسم ما، قبل الجسم المنفعل الرطوبة، فصار رطباً مثل الأول. وهذه القوة، متى فعل فيها رطوبة أو أُدنيت إليها رطوبة، لم تصر رطبة، بل تقبل تلك الرطوبة بما تحاكيها من المحسوسات. كما أن القوة الناطقة، متى قبلت الرطوبة، فإنها إنما تقبل ماهية الرطوبة بأن تعقلها، ليست الرطوبة نفسها؛ كذلك هذه القوة، متى فعل فيها شيء، قبلت ذلك عن الفاعل على حسب ما في جوهرها واستعدادها أن تقبل ذلك.

فأي شيء ما فعل فيها، فإنها إن كان في جوهرها أن تقبل ذلك الشيء، وكان مع ذلك في جوهرها أن تقبله كما أُلقي إليها، قبلت ذلك بوجهين: أحدهما بأن تقبله كما هو وكما أُلقي إليها، والثاني بأن تحاكي ذلك الشيء بالمحسوسات التي شأنها أن تحاكي ذلك الشيء. وإن كان في جوهرها أن لا تقبل الشيء كما هو، قبلت ذلك بأن تحاكي ذلك الشيء بالمحسوسات التي تصادفها عندها مما شأنها أن تحاكي ذلك الشيء. ولأنها ليس لها أن تقبل المعقولات معقولات، فإن القوة الناطقة، متى أعطتها المعقولات التي حصلت لديها، لم تقبلها كما هي في القوة الناطقة لكن تحاكيها بما تحاكيها من المحسوسات. ومتى أعطاها البدن المزاج الذي يتفق أن يكون له في وقت ما، قبلت ذلك المزاج بالمحسوسات التي تتفق عندها مما شأنها أن تحاكي ذلك

المزاج. ومتى أعطيت شيئاً شأنه أن يُحسّ، قبلت ذلك أحياناً كما أعطيت، وأحياناً بأن تحاكي ذلك المحسوس بمحسوسات أخر تحاكيه.

وإذا صادفت (المخيلة) القوة النزوعية مستعدة استعداداً قريباً لكيفية (ما أو هيئة)، مثل غضب أو شهوة أو لانفعال ما بالجملة، حاكت القوة النزوعية بتركيب الأفعال التي شأنها أن تكون عن تلك الملكة التي توجد في القوة النزوعية معدة، في ذلك الوقت، لقبولها. ففي مثل هذا، ربما أنهضت القوى الرواضع الأعضاء الخادمة لأن تفعل في الحقيقة الأفعال التي شأنها أن تكون بتلك الأعضاء عندما تكون في القوة النزوعية تلك الأفعال. فتكون القوة المتخيلة بهذا الفعل، أحياناً، تشبه الهازل، وأحياناً تشبه الميت. ثم ليس بهذا فقط، ولكن إذا كان مزاج البدن مزاجاً شأنه أن يتبع ذلك المزاج انفعال ما في القوة النزوعية، حاكت ذلك المزاجَ بأفعال القوة النزوعية الكائنة عن ذلك الانفعال، وذلك من قبل أن يحصل ذلك الانفعال. فتنهض الأعضاء، التي فيها القوة الخادمة للقوة النزوعية، نحو تلك الأفعال بالحقيقة. من ذلك، أن مزاج البدن إذا صار مزاجاً شأنُه أن يتبع ذلك المزاج في القوة النزوعية شهوة النكاح، حاكت (المتخيلة) ذلك المزاج بأفعال النكاح؛ فتنهض أعضاء هذا الفعل للاستعداد نحو فعل النكاح، لا عن شهوة حاصلة في ذلك الوقت، لكن لمحاكاة

القوة المتخيلة للشهوة بأفعال تلك الشهوة. وكذلك في سائر الانفعالات، وكذلك ربما قام الإنسان من نومه فضرب آخر، أو قام ففرّ من غير أن يكون هناك وارد من خارج. فيقوم ما تحاكيه القوة المتخيلة من ذلك الشيء مقام ذلك الشيء لو حصل في الحقيقة. وتحاكي أيضاً القوة الناطقة بأن تحاكي ما حصل فيها من المعقولات بالأشياء التي شأنها أن تحاكي بها المعقولات. فتحاكي المعقولات التي في نهاية الكمال، مثل السبب الأول والأشياء المفارقة للمادة والسموات، بأفضل المحسوسات وأكملها، مثل الأشياء الحسنة المنظر. (وتحاكي) المعقولات الناقصة بأخس المحسوسات وأنقصها، مثل الأشياء القبيحة المنظر. وكذلك تحاكي تلك (القوة) سائر المحسوسات اللذيذة المنظر.

والعقل الفعّال، لما كان هو السبب في أن تصير به المعقولات التي هي بالقوة معقولات بالفعل، وأن يصير ما هو عقل بالقوة عقلاً بالفعل، وكان ما سبيله أن يصير عقلاً بالفعل هي القوة الناطقة، وكانت الناطقة ضربين: ضرباً نظرياً وضرباً عملياً، وكانت العملية هي التي شأنها أن تفعل الجزئيات الحاضرة والمستقبلة، والنظرية هي التي شأنها أن تعقل المعقولات التي شأنها أن تعلم، وكانت القوة المتخيلة مواصلة لضربي القوة الناطقة، فإن الذي تنال القوة الناطقة عن العقل الفعّال ـ وهو الشيء الذي منزلته الضياء من البصر ـ قد

يفيض منه[1] على القوة المتخيلة. فيكون للعقل الفعّال في القوة المتخيلة فعل ما، تعطيه أحياناً المعقولات التي شأنها أن تحصل في الناطقة النظرية، وأحياناً الجزئيات المحسوسات التي شأنها أن تحصل في الناطقة العملية، فتقبل (القوة المتخيلة) المعقولات بما يحاكيها من المحسوسات التي تركّبها هي. وتقبل الجزئيات أحياناً بأن تتخيلها كما هي، وأحياناً بأن تحاكيها بمحسوسات أخر، وهذه هي التي شأن الناطقة العملية أن تعملها بالروية. فمنها حاضرة، ومنها كائنة في المستقبل. إلا أن ما يحصل للقوة المتخيلة من هذه كلها، بلا توسُّط روية. فلذلك يحصل في هذه الأشياء بعد أن يستنبط بالرويّة. فيكون ما يعطيـه العقل الفعّـال للقوة المتخيلة من الجزئيات، بالمنامات والرؤيات الصادقة؛ وبما يعطيها من المعقولات التي تقبلها بأن يأخذ محاكاتها مكانها بالكهانات على الأشياء الإلٓهية. وهذه كلها قد تكون في النوم، وقد تكون في اليقظة. إلا أن التي تكون في اليقظة قليلة وفي الأقل من الناس، فأما التي في النوم فأكثرها الجزئيات، وأما المعقولات فقليلة.

القول في الوحي ورؤية الملك[2]

وذلك: أن القوة المتخيلة إذا كانت في إنسان ما قوية كاملة جداً، وكانت المحسوسات الواردة عليها من خارج لا

(١) أي من العقل الفعال.
(٢) آراء أهل المدينة الفاضلة: ص ١١٤ ـ ١١٦.

تستـولي عليها استيـلاء يستغرقهـا بأسرهـا، ولا أخدمتهـا للقوة الناطقة، بل كان فيها، مع اشتغالها بهذين، فضل كثير تفعل به أيضاً أفعالها التي تخصّها، وكانت حالها عند اشتغالها بهذين في وقت اليقظة مثل حالها عند تحلُّلها منهما في وقت النوم، و (لما كان) كثير من هذه التي يعطيها العقل الفعّال، فتتخيلها القوة المتخيلة بما تحاكيها من المحسوسات المرئية، فإن تلك المتخيلة تعود فترتسم في القوة الحاسة.

فإذا حصلت رسومها في الحاسـة المشتركة، انفعلت عن تلك الرسوم القوةُ الباصرة، فارتسمت فيها تلك، فيحصل عما في القوة الباصرة منها رسوم تلك في الهواء المُضيء المواصل للبصر المنجاز بشعاع البصر. فإذا حصلت تلك الرسوم في الهواء عاد ما في الهواء، فيرتسم من رأس في القوة الباصرة التي في العين، وينعكس ذلك إلى الحـاس المشترك وإلى القـوة المتخيلة. ولأن هذه كلها متّصلة بعضها ببعض، فيصير، ما أعطاه العقل الفعّال من ذلك، مرئياً لهذه الانسان.

فإذا اتّفقت التي حاكت بها القوة المتخيلة تلك الأشياء محسوسات، في نهاية الجمال والكمال، قال الذي يرى ذلك إن لله عظمة جليلة عجيبة، ورأى أشياء عجيبة لا يمكن وجود شيء منها في سائر الموجودات أصلاً. ولا يمتنـع أن يكون الإنسان، إذا بلغت قوته المتخيلة نهاية الكمال، فيقبل، في

يقظته، عن العقل الفعّال، الجزئيات الحاضرة والمستقبلة، أو محاكياتها من المحسوسات، ويقبل محاكيات المعقولات المفارقة وسائر الموجودات الشريفة، ويراها. فيكون له، بما قَبِلَه من المعقولات، نبوةٌ بالأشياء الإلهية. فهذا هو أكمل المراتب التي تنتهي إليها القوة المتخيلة، وأكمل المراتب التي يبلغها الإنسان بقوته المتخيلة.

ودون هذا: من يرى جميع هذه، بعضَها في يقظته، وبعضها في نومه؛ ومن يتخيل في نفسه هذه الأشياء كلها لا يراها ببصره. ودون هذا مَن يرى جميع هذه في نومه فقط. وهؤلاء تكون أقاويلهم التي يعبرون بها أقاويلَ محاكية ورموزاً وألغازاً وإبدالات وتشبيهات. ثم يتفاوت هؤلاء تفاوتاً كثيراً: فمنهم من يقبل الجزئيات ويراها في اليقظة فقط، ولا يقبل المعقولات؛ ومنهم مَن يقبل المعقولات ويراها في اليقظة، ولا يقبل الجزئيات؛ ومنهم مَن يقبل بعضها ويراها دون بعض؛ ومنهم مَن يرى شيئاً في يقظته ولا يقبل بعض هذه في نومه؛ ومنهم من لا يقبل شيئاً في يقظته، بل إنما يقبل ما يقبل في نومه فقط، فيقبل في نومه الجزئيات ولا يقبل المعقولات؛ ومنهم مَن يقبل شيئاً من هذه وشيئاً من هذه؛ ومنهم مَن يقبل شيئاً من الجزئيات فقط؛ وعلى هذا يوجد الأكثر. والناس أيضاً يتفاضلون في هذا.

وكل هذه معاونة للقوة الناطقة. وقد تعرض عوارض

يتغيّر بها مزاج الإنسان، فيصير بذلك معداً لأن يقبل عن العقل الفعّال بعض هذه في وقت اليقظة أحياناً، وفي النوم أحياناً. فبعضهم يبقى ذلك[1] فيهم زماناً، وبعضهم إلى وقت ما ثم يزول. وقد تعرض أيضاً للإنسان عوارض، فيفسد بها مزاجه وتفسد تخاييله؛ فيرى أشياء مما تركّبه القوة المتخيلة على تلك الوجوه مما ليس لها وجود، ولا هي محاكاة لموجود. وهؤلاء الممروون والمجانين وأشباههم.

القولَ في احتياج الإنسان إلى الاجتماع والتعاون[2]

وكل واحد من الناس مفطور على أنه محتاج، في قوامه، وفي أن يبلغ أفضل كمالاته، إلى أشياء كثيرة لا يمكنه أن يقوم بها كلها هو وحده، بل يحتاج إلى قوم يقوم له كل واحد منهم بشيء مما يحتاج إليه. وكل واحد من كل واحد بهذه الحال. فلذلك لا يمكن أن يكون الإنسان ينال الكمال، الذي لأجله جعلت الفطرة الطبيعية، إلا باجتماعات جماعة كثيرة متعاونين، يقوم كل واحد لكل واحد ببعض ما يحتاج إليه في قوامه؛ فيجتمع، مما يقوم به جملة الجماعة لكل واحد، جميع ما يحتاج إليه في قوامه وفي أن يبلغ الكمال. ولهذا كثرت أشخاص الإنسان، فحصلوا

---

(١) أي ذلك الاستعداد.

(٢) آراء أهل المدينة الفاضلة: ص ١١٧ ـ ١١٩.

في المعمورة من الأرض، فحدثت منها الاجتماعات الإنسانية.

فمنها الكاملة، ومنها غير الكاملة. والكاملة ثلاث: عظمى ووسطى وصغرى.

فالعظمى، اجتماعات الجماعة كُلها في المعمورة؛ والوسطى، اجتماع أمة في جزء من المعمورة؛ والصغرى، اجتماع أهل مدينة في جزء من مسكن أمة.

وغير الكاملة: اجتماع أهل القرية، واجتماع أهل المحلة، ثم اجتماع في سكّة، ثم اجتماع في منزل. وأصغرها المنزلة. والمحلة والقرية هما جميعاً لأهل المدينة؛ إلا أن القرية للمدينة على أنها خادمة للمدينة؛ والمحلة للمدينة على أنها جزؤها. والسكة جزء المحلّة؛ والمنزل جزء السكة؛ والمدينة جزء مسكن أمة؛ والأمة جزء جملة أهل المعمورة.

فالخير الأفضل والكمال الأقصى إنما ينال أولاً بالمدينة، لا باجتماع الذي هو أنقص منها. ولما كان شأن الخير في الحقيقة أن يكون ينال بالاختيار والإرادة، وكذلك الشرور إنما تكون بالإرادة والاختيار، أمكن أن تجعل المدينة للتعاون على بلوغ بعض الغايات التي هي شرور؛ فلذلك كل مدينة يمكن أن ينال بها السعادة. فالمدينة التي يقصد بالاجتماع فيها التعاون على الأشياء التي تنال بها السعادة في الحقيقة، هي المدينة الفاضلة. والاجتماع الذي به يتعاون على نيل السعادة هو

الاجتماع الفاضل. والأمة التي تتعاون مدنها كلها على ما تنال به السعادة هي الأمة الفاضلة. وكذلك المعمورة الفاضلة، إنما تكون إذا كانت الأمم التي فيها تتعاون على بلوغ السعادة.

والمدينة الفاضلة تشبه البدن التام الصحيح، الذي تتعاون أعضاؤه كلها على تتميم حياة الحيوان، وعلى حفظها عليه. وكما أن البدن أعضاؤه مختلفة متفاضلة الفطرة والقوى، وفيها عضو واحد رئيس وهو القلب، وأعضاؤه تقرب مراتبُها من ذلك الرئيس، وكل واحد منها جعلت فيه بالطبع قوة يفعل بها فعله، ابتغاء لما هو بالطبع غرضُ ذلك العضو الرئيس، وأعضاء أُخر فيها قوى تفعل أفعالها على حسب أغراض هذه التي ليس بينها وبين الرئيس واسطة - فهذه في الرتبة الثانية -، وأعضاء أخر تفعل الأفعال على حسب غرض هؤلاء الذين في هذه المرتبة الثانية، ثم هكذا إلى أن تنتهي إلى أعضاء تخدم ولا ترؤس أصلاً. وكذلك المدينة، أجزاؤها مختلفة الفطرة، متفاضلة الهيئات. وفيها إنسان هو رئيس، وآخر يقرب مراتبها من الرئيس. وفي كل واحد منها هيئة وملكة يفعل بها فعلاً يقتضي به ما هو مقصودُ ذلك الرئيس. وهؤلاء هم أولو المراتب الأول. ودون هؤلاء قوم يفعلون الأفعال على حسب أغراض هؤلاء، وهؤلاء هم في الرتبة الثانية. ودون هؤلاء أيضاً من يفعل الأفعال على حسب أغراض هؤلاء. ثم هكذا تترتب أجزاء المدينة إلى أن تنتهي إلى أخر يفعلون أفعالهم على حسب

أغراضهم، فيكون هؤلاء هم الذين يُخدَمون ولا يَخْدمون، ويكونون في أدنى المراتب، ويكونون هم الأسفلين.

غير أن أعضاء البدن طبيعية، والهيئات التي لها قوى طبيعية. وأجزاء المدينة، وإن كانوا طبيعيّين، فإن الهيئات والملكات التي يفعلون بها أفعالهم للمدينة ليست طبيعية، بل إرادية. على أن أجزاء المدينة مفطورون بالطبع بفطر متفاضلة يصلح بها إنسان لإنسان، لشيء دون شيء. غير أنهم ليسوا أجزاء المدينة بالفطر التي لهم وحدها، بل بالملكات الإرادية التي تحصل لها، وهي الصناعات وما شاكلها. والقوى التي هي أعضاء البدن بالطبع، فإن نظائرها في أجزاء المدينة ملكات وهيئات إرادية.

القول في خصال رئيس المدينة الفاضلة[1]

ـ أحدها أن يكون تامَّ الأعضاء، قواها مؤاتية أعضاءها على الأعمال التي شأنها أن تكون بها؛ ومتى همَّ بعضو ما من أعضائه عملاً يكون به فأتى عليه بسهولة.

ـ ثم أن يكون بالطبع جيد الفهم والتصور لكل ما يقال له، فيلقاه بفهمه على ما يقصده القائل، وعلى حسب الأمر في نفسه.

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة: ص ١٢٧ ـ ١٣٠.

ـ ثم أن يكون جيّد الحفظ لما يفهمه ولما يراه ولما يسمعه ولما يدركه، وفي الجملة لا يكاد ينساه.

ـ ثم أن يكون جيّد الفطنة، ذكياً، إذا رأى الشيء بأدنى دليل فطن لهُ على الجهة التي دلّ عليها الدليل.

ـ ثم أن يكون حسن العبارة، يؤاتيه لسانه على إبانة كل ما يضمره إبانة تامة.

ـ ثم أن يكون محبّاً للتعليم والاستفادة، منقاداً له، سهل القبول، لا يؤلمه تَعَبُ التعليم، ولا يؤذيه الكدّ الذي ينال منه.

ـ ثم أن يكون غير شره على المأكول والمشروب والمنكوح، متجنباً بالطبع للعب، مبغضاً للذات الكائنة عن هذه.

ـ ثم أن يكون كبير النفس، محباً للكرامة: تكبر نفسه بالطبع عن كل ما يشين من الأمور وتسمو نفسه بالطبع إلى الأرفع منها.

ـ ثم أن يكون الدرهم والدينار وسائر أعراض الدنيا هيّنة عنده.

ـ ثم أن يكون بالطبع محباً للعدل وأهله، ومبغضاً للجور والظلم وأهلها، يعطي النَّصَفَ من أهله ومن غيره ويحثّ عليه، ويؤتي مَن حل به الجور مؤاتياً لكل ما يراه حسناً وجميلاً،

ثم أن يكون عدلاً غير صعب القياد، ولا جموحاً ولا لجوجاً إذا دُعي إلى العدل، بل صعب القياد إذا دعي إلى الجور وإلى القبيح.

ثم أن يكون قويّ العزيمة على الشيء الذي يرى أنه ينبغي أن يُفعل، جسوراً عليه، مقْداماً غيرَ خائف، ولا ضعيف النفس.

واجتماعُ هذه كلها في إنسان واحد عَسِر، فلذلك لا يوجد من فطر على هذه الفطرة إلا الواحد بعد الواحد، والأقل من الناس. فإنْ وجد مثل هذا في المدينة الفاضلة ثم حصلت فيه، بعد أن يكبر، تلك الشرائط الستُّ المذكورة قبلُ أو الخمس منها دون الأنداد من جهة المتخيّلة كان هو الرئيس. وإن اتفق أن لا يوجد مثله في وقت من الأوقات، أخذت الشرائع والسنن التي شرعها هذا الرئيس وأمثاله، إن كانوا توالوا في المدينة، فأثبتت. ويكون الرئيس الثاني الذي يخلف الأول مَن اجتمعت فيه من مولده وصباه تلك الشرائط، ويكون بعد كبره، فيه ست شرائط:

- أحدها أن يكون حكيماً.

- والثاني أن يكون عالماً حافظاً للشرائع والسنن والسِيَر التي دبرها الأولون للمدينة، محتذياً بأفعاله كلها حذوَ تلك بتمامها.

ـ والثالث أن يكون له جودة استنباط فيما لا يُحفَظ عن السلف فيه شريعة، ويكون فيما يستنبطه من ذلك محتذياً حذوَ الأئمة الأولين.

ـ والرابع أن يكون له جودة رويّة وقوة استنباط لما سبيلُه أن يعرف في وقت من الأوقات الحاضرة من الأمور والحوادث التي تحدث مما ليس سبيلُها أن يسير فيه الأوّلون، ويكون متحرياً بما يستنبطه من ذلك صلاح حال المدينة.

ـ والخامس أن يكون له جودة إرشاد بالقول إلى شرائع الأولين، وإلى التي استنبط بعدهم مما احتذى فيه حذوهم.

ـ والسادس أن يكونَ له جودة ثبات ببدنه في مباشرة أعمال الحرب، وذلك أن يكون معه الصناعة الحربية الخادمة والرئيسة.

فإذا لم يوجد إنسان واحد اجتمعت فيه هذه الشرائط ولكن وجد اثنان، أحدهما حكيم، والثاني فيه الشرائط الباقية، كانا هما رئيسين في هذه المدينة. فإذا تفرّقت هذه في جماعة، وكانت الحكمة في واحد والثاني في واحد والثالث في واحد والرابع في واحد والخامس في واحد والسادس في واحد، وكانوا متلائمين، كانوا هم الرؤساء الأفاضل. فمتى اتفق في وقت ما أن لم تكن الحكمة جزء الرياسة وكانت فيها سائر الشرائط، بقيت المدينة الفاضلة بلا ملك، وكان الرئيس القائم بأمر هذه

المدينة ليس بملك. وكانت المدينة تعرض للهلاك. فإن لم يتفق أن يوجد حكيم تضاف الحكمة إليه، لم تلبث المدينة بعد مدة أن تهلك.

القول في مضادات المدينة الفاضلة[1]

والمدينة الفاضلة تضادها المدينة الجاهلية، والمدينة الفاسقة، والمدينة المتبدّلة، والمدينة الضالة. ويضادها أيضاً من أفراد الناس نوائب المدن.

(١) والمدينة الجاهلية هي التي لم يعرف أهلها السعادة ولا خطرت ببالهم. إن أرشدوا إليها فلم يفهموها ولم يعتقدوها، وإنما عرفوا من الخيرات بعض هذه التي هي مظنونة في الظاهر أنها خيرات من التي تُظَنّ أنها هي الغايات في الحياة، وهي سلامة الأبدان واليسار والتمتع باللذات، وأن يكون مخلّى هواه، وأن يكون مكرّماً ومعظّماً. فكل واحد من هذه سعادة عند أهل الجاهلية. والسعادة العظمى الكاملة هي اجتماع هذه كلها. وأضدادُها هي الشقاء، وهي آفات الأبدان والفقر وأن لا يتمتّع باللّذات، وأن لا يكون مخلّى هواه وأن لا يكون مكرّماً.

وهي تنقسم إلى جماعة مدن، منها:

أ ـ المدينة الضرورية، وهي التي قصد أهلها الاقتصار

---

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة: ص ١٣١ ـ ١٣٦.

على الضروري مما به قوام الأبدان من المأكول والمشروب والملبوس والمسكون والمنكوح، والتعاون على استفادتها.

ب ـ والمدينة البدّالة هي التي قصد أهلُها أن يتعاونوا على بلوغ اليسار والثروة، ولا ينتفعوا باليسار في شيء آخر، لكن على أن اليسار هو الغاية في الحياة.

جـ ـ ومدينة الخسّة والسقوط، وهي التي قصد أهلها التمتّع باللّـذة من المأكول والمشروب والمنكوح، وبالجملة اللذة من المحسوس والتخيّل وإيثار الهزل واللعب بكل وجه ومن كل نحو.

د ـ ومدينة الكرامة، وهي التي قصد أهلها على أن يتعاونوا على أن يصيروا مكرمين ممدوحين مذكورين مشهورين بين الأمم، ممجدين معظمين بالقول والفعل، ذوي فخامة وبهاء، إما عند غيرهم وإما بعضهم عند بعض، كل إنسان على مقدار محبته لذلك، أو مقدار ما أمكنه بلوغُه منه.

هـ ومدينة التغلب، وهي التي قصد أهلها أن يكونوا القاهرين لغيرهم، الممتنعين أن يقهـرهم غيرُهم، ويكـون كـدّهم اللذّة التي تنالهم من الغلبة فقط.

و ـ والمدينة الجَمَاعِيَّة، هي التي قصد أهلها أن يكونوا أحراراً، يعمل كل واحد منهم ما شاء، لا يمنع هواه في شيء أصلاً.

وملوك الجاهلية على عهد مُدُنها، أن يكونَ كل واحد منهم إنما يدبّر المدينة التي هو مسلَّط عليها ليحصل هواه وميله. وهمم الجاهلية التي يمكن أن تُجْعَلَ غايات هي تلك التي أحصيناها آنفاً.

(٢) وأما المدينة الفاسقة، وهي التي آراؤها الآراء الفاضلة، وهي التي تعلم السعادة والله عز وجل والثواني والعقل الفعّال، وكل شيء سبيلُه أن يعلمه أهل المدينة الفاضلة ويعتقدونها، ولكن تكون أفعال أهلها أفعال أهل المدن الجاهلية.

(٣) والمدينة المبدّلة، فهي التي كانت آراؤها وأفعالها في القديم آراء المدينة الفاضلة وأفعالها، غير أنها تبدّلت فدخلت فيها آراء غير تلك، واستحالت أفعالها إلى غير تلك.

(٤) والمدينة الضالة، هي التي تظن بعد حياتها هذه السعادة، ولكن غُيِّرت هذه، وتعتقد في الله عز وجل وفي الثواني وفي العقل الفعّال آراء فاسدة لا يصلح عليها (حتى) ولا إن أخذت على أنها تمثيلات وتخيلات لها، ويكون رئيسها الأول ممن أوهم أنه يوحى إليه من غير أن يكون كذلك، ويكون قد استعمل في ذلك التمويهات والمخادعات والغرور.

وملوك هذه المدن مضادّة لملوك المدن الفاضلة، ورياستهم مضادّة للرياسات الفاضلة، وكذلك سائر مَن فيها.

وملوك المدن الفاضلة الذين يتوالون في الأزمنة المختلفة واحداً بعد آخر فكلهم كنفس واحدة، وكأنهم ملك واحد يبقى الزمان كلّه. وكذلك إن اتفق منهم جماعة في وقت واحد، إما في مدينة واحدة، وإما في مدن كثيرة، فإن جماعتهم كملك واحد، ونفوسهم كنفس واحدة، وكذلك أهل كل رتبة منها، متى توالوا في الأزمان المختلفة، فكلهم كنفس واحدة تبقى الزمان كله. وكذلك إن كان في وقت واحد جماعة من أهل رتبة واحدة، وكانوا في مدينة واحدة أو مدن كثيرة، فإن نفوسهم كنفس واحدة، كانت تلك الرتبة رتبة رياسة أو رتبة خدمة.

وأهل المدينة الفاضلة لهم أشياء مشتركة يعلمونها ويفعلونها، وأشياء أُخر من علم وعمل يخص كل رتبة وكل واحد منهم. إنما يصير (كل واحد) في حدّ السعادة بهذين، أعني بالمشترك الذي له ولغيره معاً، وبالذي يخصّ أهل المرتبة التي هو منها. فإذا فعل ذلك كلُّ واحد منهم، أكسبته أفعالُه تلك هيئةً نفسانية جيدة فاضلة؛ وكلما داوم عليها أكثر، صارت هيئته تلك أقوى وأفضل، وتزايدت قوّتها وفضيلتها. كما أن المداومة على الأفعال الجيّدة من أفعال الكتابة تكسب الإنسان جودة صناعة الكتابة، وكلما داوم على تلك الأفعال أكثر صارت الصناعة التي بها تكون تلك الأفعال أقوى وأفضل. وتزيد قوتها وفضيلتها بتكرير أفعالها، ويكون الالتذاذ التابع لتلك الهيئة النفسانية أكثر، واغتباط الإنسان عليها نفسه أكثر، ومحبّته لها

أزيد وتلك حال الأفعال التي يُنال بها السعادة: فإنها كلما زيدت منها وتكررت وواظب الإنسان عليها، صيّرت النفس التي شأنها أن تسعد أقوى وأفضل وأكمل إلى أن تصير من حد الكمال إلى أن تستغني عن المادة، فتحصل متبرّئةً منها، فلا تتلف بتلف المادة، ولا إذا بقيت احتاجت إلى مادة.

فإذا حصلت مفارقة للمادة، غير متجسمة، ارتفعت عنها الأعراض التي تعرض للأجسام من جهة ما هي أجسام، فلا يمكن فيها أن يقال إنها تتحرك ولا إنها تسكن. وينبغي حينئذ أن يقال عليها الأقاويل التي تليق بما ليس بجسم. وكلما وقع في نفس الإنسان من شيء يوصف به الجسم بما هو جسم، فينبغي أن يسلب عن الأنفس المفارقة. و(أن) يفهم حالها هذه وتصورها عسير غير معتاد. وكذلك يرتفع عنها كل ما كان يلحقها ويعرض لها بمقارنتها للأجسام. ولما كانت هذه الأنفس التي فارقت، أنفساً كانت في هيوليات مختلفة، وكان تبين أن الهيئات النفسانية تتبع مزاجات الأبدان، بعضها أكثر وبعضها أقل، وتكون كل هيئة نفسانية على نحو ما يوجبه مزاج البدن الذي كانت فيه، فهيئتها لزم فيها ضرورة أن تكون متغايرة لأجل التغير الذي فيها كان. ولما كان تغاير الأبدان إلى غير نهاية محدودة، كانت تغايرات الأنفس أيضاً إلى غير نهاية محدودة.

٢ - من كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون الإلهي وأرسطوطاليس

غاية الكتاب[1]

أما بعد، فإني لما رأيت أكثر أهل زماننا قد تخاضوا وتنازعوا في حدوث العالم وقدمه، .وادعوا أن بين الحكيمين المقدمين المبرزين اختلافاً في إثبات المبدع الأول، وفي وجود الأسباب منه، وفي أمر النفس والعقل، وفي المجازاة على الأفعال خيرها وشرّها، وفي كثير من الأمور المدنية والخلقية والمنطقية؛ أردت في مقالتي هذه أن أشرع في الجمع بين رأييهما، والإبانة عما يدلّ عليه فحوى قوليهما، ليظهر الاتفاق بين ما كانا يعتقدانه، ويزول الشك والارتياب عن قلوب الناظرين في كتبهما. وأبين مواضع الظنون ومداخل الشكوك في مقالاتهما، لأن ذلك من أهم ما يقصد بيانه، وأنفع ما يُراد شرحه وإيضاحه. إذ الفلسفة حدّها وماهيتها أنها العلم

---

(١) الجمع بين رأيي الحكيمين: ص ٧٩ - ٨٢ - المطبعة الكاثوليكية بيروت ١٩٦٠.

بالموجودات بما هي موجودة. وكان هذان الحكيمان هما مبدعان للفلسفة، ومنشئان لأوائلها وأصولها، ومتمّمان لأواخرها وفروعها، وعليهما المعوَّل في قليلها وكثيرها، وإليهما المرجع في يسيرها وخطيرها. وما يصدر عنهما في كل فنّ إنما هو الأصل المعتمد عليه، لخلوِّه من الشوائب والكدر. بذلك نطقت الألسن وشهدت العقول، إن لم يكن من الكافّة فمن الأكثرين من ذوي الألباب الناصعة والعقول الصافية.

ولما كان القول والاعتقاد إنما يكون صادقاً متى كان للموجود المغيَّر عنه مطابقاً؛ ثم كان بين قول هذين الحكيمين في كثير من أنواع الفلسفة خلاف، لم يخلُ الأمر فيه من إحدى ثلاث خلال: إما أن يكون هذا الحدّ المبين عن ماهية الفلسفة غير صحيح، وإما أن يكون رأي الجميع أو الأكثرين واعتقادهم في تفلسف هذين الرجلين سخيفاً ومدخولاً، وإما أن يكون في معرفة الظانين فيهما بأن بينهما خلافاً في هذه الأصول تقصير.

والحدّ الصحيح مطابق لصناعة الفلسفة، وذلك يتبين من استقراء جزئيات هذه الصناعة.

فأما أن يكون رأي الجميع أو الأكثرين، واعتقادهم في هذين الحكيمين أنهما المنظوران والإمامان المبرزان في هذه

الصناعة، سخيفاً ومدخولاً؛ فذلك بعيد عن قبول العقل إياه وإذعانه له؛ إذ الموجود يشهد بضدّه، لأنا نعلم يقيناً أنه ليس شيء من الحجج أقوى وأنفع وأحكم من شهادات المعارف المختلفة بالشيء الواحد، واجتماع الآراء الكثيرة، إذ العقل عند الجميع حجة. ولأجل أن ذا العقل ربما يخيل إليه الشيء بعد الشيء، على خلاف ما هو عليه، من جهة تشابه العلامات المستدل بها على حال الشيء، احتيج إلى اجتماع عقول كثيرة مختلفة فمهما اجتمعت فلا حجة أقوى، ولا يقين أحكم من ذلك.

ثم لا يغرّنك وجود أناس كثيرة على آراء مدخولة، فإن الجماعة المقلّدين لرأي واحد، المذّعين لإمام يؤمهم فيما اجتمعوا عليه، بمنزلة عقل واحد؛ والعقل الواحد ربما يخطىء في الشيء الواحد، حسب ما ذكرنا، لاسيما إذا لم يتدبر الرأي الذي يعتقده مراراً، ولم ينظر فيه بعين التفتيش والمعاندة. وإن حسن الظن بالشيء، أو الإهمال في البحث، قد يغطي ويعمي ويخيّل.

وأما العقول المختلفة إذا اتفقت، بعد تأمل منها وتدرب وبحث وتنقير ومعاندة وتبكيت وإثارة الأماكن المتقابلة، فلا شيء أصح مما اعتقدته وشهدت به واتفقت عليه. ونحن نجد الألسنة المختلفة متفقة بتقديم هذين الحكيمين؛ وفي التفلسف

بها تضرب الأمثال، وإليهما يساق الاعتبار، وعندهما يتناهى الوصف بالحكم العميقة والعلوم اللطيفة والاستنباطات العجيبة، والغوص في المعاني الدقيقة المؤدية في كل شيء إلى المحض والحقيقة.

وإذا كان هذا هكذا، فقد بقي أن يكون في معرفة الظانين بهما أن بينهما خلافاً في الأصول، تقصير. وينبغي أن تعلم أن ما من ظن يخطأ، أو سبب يغلط، إلا وله داع إليه وباعث عليه. ونحن نبني في هذه المواضع بعض الأسباب الداعية إلى الظن بأن بين الحكيمين خلافاً في الأصول، ثم نتبع ذلك بالجمع بين رأييهما.

٣ ـ من «رسالة في العقل»[١]

اسم العقل يقال على أشياء كثيرة: الأول: الشيء الذي به يقول الجمهور في الإنسان أنه عاقل. الثاني: العقل الذي يردده المتكلمون على ألسنتهم فيقولون: هذا ما يوجبه العقل، وينفيه العقل. والثالث: العقل الذي يذكره أرسطوطاليس في كتاب البرهان. والرابع. العقل الذي يذكره في المقالة السادسة من كتاب الأخلاق. والخامس: العقل الذي يذكره في كتاب النفس. والسادس: العقل الذي يذكره في كتاب ما بعد الطبيعة.

١ ـ أما العقل الذي يقول به الجمهور في الإنسان إنه عاقل، فإن مرجع ما يعنون به هو إلى التعقل...

٢ ـ وأما العقل الذي يردده المتكلمون على ألسنتهم، فيقولون في الشيء: هذا مما يوجبه العقل أو ينفيه العقل، أو يقبله العقل أو لا يقبله العقل، فإنما يعنون به المشهور في بادىء

(١) نثبت من رسالة الفارابي في العقل أهم نصوصها التي تعبر عن كيفية فهم أبي نصر لأرسطو فيما يتعلق بهذا الموضوع.

الرأي عند الجميع، فإن بادىء الرأي عند الجميع أو الأكثر يسمونه العقل.

٣ ـ وأما العقل الذي يذكره أرسطوطاليس في كتاب البرهان، فإنه إنما يعني به قوة النفس التي بها يحصل للإنسان اليقين بالمقدمات الكلية الصادقة الضرورية، لا عن قياس أصلاً ولا عن فكر، بل بالفطرة والطبع، أو من صباه، ومن حيث لا يشعر من أين حصلت وكيف حصلت. فإن هذه القوة جزء ما من النفس يحصل لها المعرفة الأولى، لا بفكر ولا بتأمل أصلاً، واليقين بالمقدمات التي صفتها الصفة التي ذكرناها، وتلك المقدمات هي مبادىء العلوم النظرية.

٤ ـ وأما العقل الذي يذكره في المقالة السادسة من كتاب الأخلاق، فإنه يريد به جزء النفس الذي يحصّل ـ بالمواظبة على اعتياد شيء مما هو في جنس جنس من الأمور، وعلى طول تجربة شيء شيء مما هو في جنس من الأمور على طول الزمان ـ اليقين بقضايا ومقدمات في الأمور الإرادية التي شأنها أن تؤثر أو تجتنب...

٥ ـ أما العقل الذي يذكره أرسطوطاليس في كتاب النفس، فإنه جعله على أربعة أنحاء: عقل بالقوة، وعقل بالفعل، وعقل مستفاد، وعقل فعّال.

فالعقل الذي هو بالقوة، هو نفس ما، أو جزء نفس، أو

قوة من قوى النفس، أو شيء ما ذاته معدّة أو مستعدة لأن تنتزع ماهيات الموجودات كلها، وصورها دون موادها، فتجعلها كلها صورة لها. وتلك الصور المنتزعة عن المواد ليست منتزعة عن موادها التي فيها وجودها، إلا أن تصير صوراً في هذه الذات. وتلك الصور المنتزعة عن موادها الصائرة صوراً في هذه الذات، هي المعقولات. ويشتق لها هذا الاسم من اسم تلك الذات، التي انتزعت صور الموجودات، فصارت صوراً لها. وتلك الذات شبيهة بمادة تحصل فيها صور، إلا أنك إذا توهمت مادة جسمانية مثل شمعة ما، فانتقش فيها نقش، فصار ذلك النقش وتلك الصورة في سطحها وعمقها، واحتوت تلك الصورة على المادة بأسرها، حتى صارت المادة بجملتها كما هي بأسرها هي تلك الصورة، بأن شاعت فيها الصورة، قَرُبَ وَهْمُك من تفهم معنى حصول صور الأشياء في تلك الذات التي تشبه مادة وموضوعاً لتلك الصورة، وتفارق سائر المواد الجسمانية بأن المواد الجسمانية إنما تقبل الصور في سطوحها فقط دون أعماقها، وهذه الذات ليست تبقى ذاتها متميزة عن صور المعقولات حتى تكون لها ماهية منحازة، وللصور التي فيها ماهية منحازة، بل هذه الذات نفسها تصير تلك الصور، كما لو توهمت النقش والخلقة التي تخلق بها شمعة ما مكعبة أو مدورة، فتغوص تلك الخلقة فيها، وتشيع وتحتوي على طولها وعرضها وعمقها بأسرها، فحينئذ تلك الشمعة قد صارت هي الخلقة

بعينها، من غير أن يكون لها انحياز بماهيتها دون ماهية تلك الخلقة. فعلى هذا المثال ينبغي أن تتفهم حصول الموجودات في تلك الذات التي سماها أرسطوطاليس في كتاب النفس عقلاً بالقوة. فهي ما دامت ليس فيها شيء من صور الموجودات فهي عقل بالقوة. فإذا حصلت فيها صور الموجودات على المثال الذي ذكرناه، صارت تلك الذات عقلاً بالفعل. فهذا معنى العقل بالفعل. فإذا حصلت فيه المعقولات التي انتزعها عن المواد، صارت تلك المعقولات معقولات بالفعل، وقد كانت من قبل أن تنتزع عن موادها معقولات بالقوة. فهي إذا انتزعت حصلت معقولات بالفعل بأن حصلت صوراً لتلك الذات. وتلك الذات إنما صارت عقلاً بالفعل بالتي هي بالفعل معقولات. فإنها معقولات بالفعل، وإنها عقل بالفعل، شيء واحد بعينه. ومعنى قولنا فيها إنها عاقلة ليس هو شيئاً غير أن المعقولات صارت صوراً لها، على أنها صارت بعينها تلك الصور. فإذاً معنى أنها عاقلة بالفعل، وعقل بالفعل، ومعقول بالفعل، على معنى واحد بعينه.

والمعقولات التي كانت بالقوة معقولات، فهي من قبل أن تصير معقولات بالفعل، هي صور في مواد هي من خارج النفس. وإذا حصلت معقولات بالفعل، فليس وجودها من حيث هي معقولات بالفعل، هو وجودها من حيث هي صور في مواد. فوجودها في نفسها ليس وجودها من حيث هي

معقولات بالفعل، ووجودها في نفسها هو تابع لسائر ما يقترن بها. فهي مرة أين، ومرة متى، ومرة ذات وضع، وأحياناً هي كم، وأحياناً هي مكيفة بكيفيات جسمانية، وأحياناً تفعل، وأحياناً تنفعل. وإذا حصلت معقولات بالفعل، ارتفع عنها كثير من تلك المقولات الأخر، فصار وجودها وجوداً آخر ليس ذلك الوجود، إذ صارت هذه المقولات أو كثير منها يفهم معانيها فيها على أنحاء غير تلك الأنحاء. مثال ذلك الأين المفهوم فيها، فإنك إذا تأملت معنى الأين فيها، إما أن لا تجد فيها شيئاً من معاني الأين أصلاً، وإما أن تجعل اسم الأين يفهمك فيها معنى آخر، وذلك المعنى على نحو آخر.

فإذا حصلت المعقولات بالفعل صارت حينئذ أحد موجودات العالم، وعدَّت من حيث هي معقولات في جملة الموجودات. وشأن الموجودات كلها أن تُعقل وتحصل صوراً لتلك الذات. فإذا كان كذلك، لم يمتنع أن تكون المعقولات، من حيث هي معقولات بالفعل وهي عقل بالفعل، أن تُعقل أيضاً، فيكون الذي يُعقل حينئذ ليس هو شيئاً غير الذي هو بالفعل عقل. لكن الذي هو بالفعل عقل، لأجل أن معقولات ما قد صار صورة له ـ وقد يكون عقلاً بالفعل بالإضافة إلى تلك الصورة فقط، وبالقوة بالإضافة إلى معقول آخر لم يحصل له بعد بالفعل ـ فإذا حصل له المعقول الثاني صار عقلاً بالفعل بالمعقول الأول، والمعقول الثاني.

أما إذا حصل عقلاً بالفعل بالإضافة إلى المعقولات كلها، وصار أحد الموجودات بأن صار هو المعقولات بالفعل، فإنه متى عقل الموجود الذي هو عقل بالفعل، لم يعقل موجوداً خارجاً عن ذاته، بل إنما يعقل ذاته. وبيّنٌ أنه إذا عقل ذاته، من حيث ذاته عقل بالفعل، لم يحصل له بما عقل من ذاته شيء موجود وجوده في ذاته غير وجوده وهو معقول بالفعل، بل يكون قد عقل من ذاته موجوداً ما، وجوده وهو معقول هو وجوده في ذاته. فإذاً تصير هذه الذات معقولة بالفعل، وإن لم تكن فيها قبل أن تعقل معقولة بالقوة؛ بل كانت معقولة بالفعل، إلا أنها عقلت بالفعل على أن وجودها في نفسها عقل بالفعل، ومعقول بالفعل، على خلاف ما عقلت هذه الأشياء بأعيانها أولاً، فإنها عقلت أولاً على أنها انتزعت عن موادها التي كان فيها وجودها، وعلى أنها كانت معقولات بالقوة، وعقلت ثانياً، ووجودها ليس ذلك الوجود المتقدم، بل وجودها مفارق لموادها، على أنها صور لا في موادها، وعلى أنها معقولات بالفعل. فالعقل بالفعل متى عقل المعقولات التي هي صور له من حيث هي معقولة بالفعل، صار العقل الذي كنا نقول أولاً إنه العقل بالفعل هو الآن العقل المستفاد...

٦ ـ وأما العقل الفعال الذي ذكره أرسطوطاليس في المقالة الثالثة من كتاب النفس، فهو صورة مفارقة لم تكن في مادة، ولا تكون أصلاً. وهو بنوع ما عقل بالفعل، قريب

الشبه من العقل المستفاد. وهو الذي جعل تلك الذات التي كانت عقلاً بالقوة، وجعل المعقولات التي كانت معقولات بالقوة، معقولات بالفعل. ونسبة العقل الفعال إلى العقل الذي بالقوة كنسبة الشمس إلى العين التي هي بصر بالقوة، ما دامت في الظلمة... وكما إن الشمس هي التي تجعل العين بصيراً بالفعل، والمبصرات مبصرات بالفعل بما تعطيها من الضياء، كذلك العقل الفعال هو الذي جعل العقل الذي بالقوة عقلاً بالفعل بما أعطاه من ذلك المبدأ. وبذلك بعينه صارت المعقولات معقولات بالفعل...

ثبت المصادر والمراجع

- د. إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية - دار المعارف مصر.
- ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء في طبقات الأطباء - دار الفكر بيروت ١٩٥٧.
- أفلاطون: الجمهورية - ترجمة د. فؤاد زكريا - الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٤.
- إنعام الجندي: دراسات في الفلسفة اليونانية والعربية - مؤسسة الشرق الأوسط للطباعة والنشر بيروت.
- ابن الجوزي: المنتظم في تاريخ الملوك والأمم - حيدر أباد الدكن ١٣٥٧ هـ.
- د. حسين علي محفوظ: الفارابي في المراجع العربية - وزارة الإعلام العراقية ١٩٧٥.
- د. حسين علي محفوظ ود. جعفر آل ياسين: مؤلفات الفارابي - وزارة الإعلام العراقية ١٩٧٥.
- ابن خلدون: المقدمة - مطبعة التقدم، مصر ١٣٢٩ هـ.

- ابن خلكان: وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان ـ مصر ١٩٤٨.
- ابن رشد: فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ـ المطبعة الكاثوليكية، بيروت ١٩٦١.
- ابن صاعد الأندلسي: طبقات الأمم ـ طبعة بيروت وطبعة النجف.
- الصفدي: الوافي بالوفيات ـ فيسبادن ١٩٦١.
- ابن طفيل: حي بن يقظان ـ المطبعة الكاثوليكية، بيروت ١٩٦٣.
- ظهير الدين البيهقي: تاريخ حكماء الإسلام ـ دمشق ١٩٤٦.
- ظهير الدين البيهقي: تتمة صوان الحكمة ـ لاهور ١٩٣٥.
- عبد السلام بنعبد العالي: الفلسفة السياسية عند الفارابي ـ دار الطليعة، بيروت ـ ط ٣، ١٩٨٦.
- عبد الكريم المراق: الإلهيات عند الفارابي ـ وزارة الإعلام العراقية ١٩٧٥.
- الغزالي: المنقذ من الضلال، ضمن مجموعة رسائل الغزالي (٧) ـ دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٨٨.

- الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة - دار المشرق، بيروت - ط ٥، ١٩٨٦.
- الفارابي: إحصاء العلوم - القاهرة ١٩٤٩.
- الفارابي: كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين - المطبعة الكاثوليكية، بيروت ١٩٦٠.
- الفارابي: كتاب الحروف - دار المشرق، بيروت ١٩٧٠.
- الفارابي: رسالة أبي نصر الفارابي في السياسة، ضمن كتاب «مقالات فلسفية قديمة لبعض مشاهير العرب» - المطبعة الكاثوليكية، بيروت ١٩١١.
- الفارابي: فصول منتزعة - دار المشرق، بيروت ١٩٧١.
- قدري طوقان: الخالدون العرب - طبعة القدس.
- القفطي: إخبار العلماء بأخبار الحكماء - طبعة القاهرة ١٣٢٦ هـ، وطبعة ليبزغ ١٩٠٣م.
- لويس غارديه: التوفيق بين الدين والفلسفة عند الفارابي - وزارة الإعلام العراقية، ١٩٧٥.
- محمد عبد الهادي أبو ريدة: رسائل الكندي الفلسفية - القاهرة ١٣٦٩ هـ.
- المسعودي: التنبيه والإشراف - مصر ١٩٣٨.

- د. ناجي معروف: الفارابي عربي الموطن والثقافة ـ وزارة الإعلام العراقية، ١٩٧٥.
- ابن النديم: الفهرست ـ مصر ١٣٤٨.
- هنري كوربان: تاريخ الفلسفة الإسلامية ـ منشورات عويدات، ١٩٦٦.
- يوحنا قمير: الفارابي (ضمن سلسلة فلاسفة العرب) ـ دار المشرق، بيروت ـ ط٢، ١٩٨٦.
- دائرة المعارف الإسلامية ـ الطبعة العربية ـ دار الشعب القاهرة.
- مجلة الثقافة الإسلامية ـ عدد ١٠ ـ ١٤٠٧ هـ.
- مجلة عالم الفكر ـ المجلد التاسع، العدد الأول.
- مجلة الفكر العربي المعاصر ـ العددان ١٤ و ١٥.

الفهرس

الموضوع	الصفحة